کلام، فلسفہ

مجموعہ رسائل امام غزالیؒ اردو

از: حجۃ الاسلام امام محمد غزالیؒ

جلد سوم

علم الکلام

المقصد الاسنیٰ — تہافۃ الفلاسفہ

دار الاشاعت
اردو بازار ایم اے جناح روڈ
کراچی پاکستان 2213768

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مجموعہ رسائل امام غزالیؒ

جلد سوم حصہ اول، دوم، سوم

آغاز کتاب

کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العلمین والعاقبۃ للمتقین والصلوٰۃ والسلام علیٰ
رسولہ محمد و آلہ و اصحابہ اجمعین

جن لوگوں کو خدا نے نور ایمان اور قرآنی استعداد عطا فرمائی ہے وہ بخوبی جانتے
ہیں کہ شریعت اور عقل میں تنافر اور تضاد ہرگز نہیں ہے اور یہ بھی جانتے ہیں کہ عقل بغیر شرع
کے بالکل نکمی ہے اور شرع عقل کے سوا اپنا مدعا پورا نہیں کر سکتی۔ صرف تقلید ہی کے پیچھے
گڑھوں میں گر جانا اور محض ظواہر کا تابع کر دینا پرلے درجے کی پست ہمتی اور بیوقوفی
ہے اور صرف عقل ہی کے گھوڑے پر سوار ہو کر شرع کو بالکل نظر انداز کر دینا بھی ایک غبی
اور جہل امر کا عقل سے کام لینا ہی نہیں بلکہ قوت قدرت پر تہمت لگانا ہے تقلید
اور اتباع میں ظواہر کے دلدادے تفریط کے اعلیٰ مراتب پر پہنچ گئے ہیں اور صرف عقل ہی کا
راگ گانے والے افراط کی باتوں کو خوب ترقی دے رہے ہیں۔ پہلے حضرات کو سمجھ لینا
چاہئے کہ (شرع کی مستند قرآن کریم یا قول رسول ہے اور قول رسول کی صداقت کو راستی کی
کسوٹی پر پرکھنا عقل ہی کا کام ہے اور عقل کے طرفدار دونوں دلائل معقول اور معتبر ہیں) کو خیال رکھنا
چاہئے کہ جب تک شرع کی نورانیت سے چراغ دل کو روشن نہ کیا جائے محض عقل سے
مذہبی مشکلات اور پیچیدگیوں کا حل کرنا کار دشوار ہے۔ عقل تندرست اور صحیح آنکھ کی مانند تصور
فرمائیے اور قرآن کو سورج کی طرح خیال کیجئے اندھیری رات میں آنکھ تو بدستور قابل دیکھنے
قابل ہوتی ہے مگر سورج کے نہ ہونے کی وجہ سے بیچاری کا عدم ہوتی ہے اور دن کو سورج
نصف النہار پر کھڑا ہو کر اپنی نورانی کرنیں اہل ارض پر ڈالتا ہے اور اپنے پرائے اور دوست میں کوئی
کمی نہیں رہتی مگر بیچارے اندھوں کے حق میں دن اور رات دونوں برابر ہوتے ہیں۔
ایسے ہی جو حضرات نرے محض عقل ہی کے بھروسہ پر حقائق و دقائق کے حل کرنے اور مذہبی

مشکلات کو سلجھانے کھڑے ہوتے اور شرع کی نورانی شعاعوں سے اپنی آنکھیں بند کر دیتے تو سخت اندھیروں میں ہاتھ پاؤں مارتے رہ جائیں گے۔ علی ہذا القیاس اگر تقلیدی پارٹی کے آدمی صرف تقلید اور ظواہر کے اتباع ہی کے پیچھے پڑے رہیں گے اور تحقیق و تدقیق کی طرف مطلق توجہ نہ کریں گے تو اندھے کے اندھے ہی رہیں گے۔

الغرض جیسے آنکھ بغیر سورج ہی کے کسی کام کی نہیں اور سورج ہوا اور آنکھ نہ ہو تو سورج کی روشنی بیکار ہوتی ہے۔ ویسے ہی عقل بغیر شرع کے بالکل نکمی ہے اور شرع بغیر عقل کے بے سود غلاسفہ اور معتزلہ تو محض عقل ہی کے ہو رہے اور شرع کو بالائے طاق رکھ دیا اور اصحاب ظواہر نے شرع کے سمجھانے باپانہ اسلوب سے تقلید کی کہ اس کے احکام کے مفہوم تک اور ان کی ماہیات کی تہ تک پہنچنے کو کفریات میں خیال کرنے لگے مگر وا سبحان اہل السنۃ والجماعت کہ جنہوں نے دونوں کو ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔ اگر عقل سے کام لیا ہے تو شرع کی حدود سے باہر نہیں نکلے اور اگر شرع کو لیا ہے تو شرع کی حدود سے باہر نہیں نکلے اور اگر شرع کو لیا ہے تو بھی عقل کو پورا پورا دخل دیا۔ غرضیکہ اہل سنت والجماعت نے رسول ﷺ کے اس فرمان خیر الامور اوسطہا کو پورا دستور العمل بنایا ہے۔ اور کسی امر میں بھی اس روحانی مرکز سے ایک انچ بھر بھی باہر قدم نہیں رکھا۔ ہماری اس کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں چار تمہیدیں اور چار باب ہیں۔ تمہیدات میں تو علم کلام کو ضروری یا غیر ضروری اس کے فرض کفایہ یا فرض عین ہونے کے متعلق بحث کی جائے گی۔ اور پہلے باب میں خدا کے متعلق دین دعاوی ہم ثابت کریں گے۔ دوسرے باب میں صفت باری کی اور تیسرے میں خدا کے افعال کی تحقیق ہوگی۔ چوتھے باب میں خدا کے رسولوں پر بسیط بحث کی جائے گی۔

پہلی تمہید

اس بارے میں کہ علم کلام میں خوض کرنا اور اس کی تحقیقات کی چھان بین کرنی نہایت ضروری مہتم بالشان امر ہے بلکہ اسلام کے اعلیٰ مقاصد میں شمار کیا جاتا ہے۔

ایسے امور کے درپے ہونا جن سے نہ دنیاوی ترقی متصور ہو اور نہ روحانی کمالات کے پیش کو ہاتھ لگیں۔ صرف شقاوت اور دین و دنیا کی بدبختی کا باعث ہوتا ہے خواہ وہ امور علمیات کے قبیل سے ہوں یا عملیات سے۔ انسان کو چاہیئے کہ جہاں تک ہو سکے اپنی

سعادت اور روحانی نجات اور دائمی راحت وخوشی کے حاصل کرنے اور دائمی شقاوت کے حاصل اور ابدی رذائل وقباحتوں سے بچنے کی کوشش کرے۔

انبیاء علیہم السلام نے اپنے اپنے زمانہ میں لوگوں کو صاف اور واضح لفظوں میں بتادیا ہے کہ بندوں پر خدا کے بہت سے حقوق اور ان کے افعال واقوال وعقائد بالخصوص روزانہ حرکات وسکنات اور ہر قسم کے جذبات کو خداوند کریم سے خاص تعلقات ہیں مثلاً جو شخص کذاب یا کافر یا ظالم ہوگا اس کو ٹھکانہ ہمیشہ کے لئے جہنم میں ہوگا اور جو راست گو مسلمان عادل ہوا سے جنت میں بھیجا جائے گا۔

انبیاء علیہم السلام نے اپنے تبلیغی احکام میں صرف زبان پر اکتفا نہیں کی بلکہ اپنی صداقت اور مامور من اللہ ہونے کے ثبوت میں بہت سے حیرت انگیز خوارق اور بشری طاقت سے خارج اور مافوق العادت امور پیش کئے ہیں جنہوں نے زمانہ کے نامور عقلاء کو حیرت میں ڈال دیا۔ سوان خوارق کے مشاہدہ کرنے یا اخبار متواترہ کے ذریعہ ان کو سننے سے قبل اس کے کہ فوق العقل امور پر کافی غور وتدبر کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ یہ امور معجزات سے ہیں یا کہ طلسمات اور دنیاوی حیرت انگیز کارناموں مسمریزم وغیرہ سے انسانی طبیعت ان خدائی احکام کے تسلیم کرنے اور ان معجزات کے امکان صدق کی طرف جھک جائے گی اور اس میں ایک ایسی حالت اور کیفیت پیدا ہو جائے گی جو اس کے سابقہ اطمینان اور قرار کو اٹھا کر خوف اور موت کا فکر بیقراری دنیا کی بے ثباتی کا پورا پورا نقشہ اس کے اندر کھینچ دے گی۔ انسانی طبیعت میں قوت برقی کی طرح ضرور یہ بات کھٹکے گی کہ موت ایک دن آنے والی ہے اور اس نافرمانی اور بد کرداری، اس تکبر اور رعونت اور اباء واغیار کی اور حق کی فرو گذاشت کا خمیازہ ایک دن مجھے ضرور اٹھانا پڑے گا۔ یہ کروفر یہ جاہ وحشم یہ دنیاوی دبدبہ وعظمت یہ دولت وثروت ایک گھڑی کی مہمان ہیں اور موت کے بعد کے واقعات جو اس وقت مجھ سے پوشیدہ ہیں ایک دن مجھے ضرور پیش آنے والے ہیں۔

انسانی طبیعت کا جبلت ضرور اس پر آمادہ ہو جائے گی کہ اس کاہلی اور بے پروائی کو چھوڑ کر موت کی تیاری کرے اور توشہ قبر اور آنے والے عظیم الشان اور خطرناک سفر کی ضروریات کو بہم پہنچانے اس کو ضرور یہ بات سوجھے گی کہ حضرات انبیاء علیہم السلام باوجودیکہ انہوں نے اپنی تصدیق کیلئے ہزارہا معجزات وخوارق عادات دکھائے ہیں۔ ایسے شخص سے صدق وحقیقت میں کم نہیں ہیں جو ہم کو یہ کہے کہ تمہارے گھر میں میرے روبرو ایک

طبع کا نتیجہ ہے یا موجب شرع کا۔ ہم تجربہ سے سمجھتے ہیں کہ آپ کی تحریک مثل دوسرے
ایک شخص کے شیر سے ہم کو ڈرانے کی صورت میں ہمارا تندرست جانا اور موت سے ڈرنا وغیرہ
محض انسانی طبیعت کا تقاضا تھا۔ موجبات شرع کو وہاں پر مطلقاً دخل نہ تھا۔

اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ہم آخر کتاب میں مقتضیٰ عقل اور موجبات شرع پر مفصل بحث کریں گے اور ثابت کریں گے کہ اس قسم کے جذبات موجبات شرع کے دائرہ سے باہر نہیں ہیں اور دوسرے یہ کہ جب جذبات اور تحریکات میں آپ کو کلام نہیں تو ان جذبات کے اسباب مثلاً مقتضی طبع یا موجبات شرع کی تلاش و فکر کرنا ایسا ہی ہے جیسا کسی شخص کو سانپ ڈس گیا ہو اور وہ بار بار سانپ کے کاٹنے کو آزماتا ہو اور یہ شخص وہاں سے بھاگ جانے پر بھی پوری قدرت رکھتا ہو مگر وہ شخص اس خیال پر مصر ہو کہ یہ سانپ کدھر سے آیا ہے دائیں جانب سے یا بائیں طرف سے اور سانپ اسے دوبارہ ڈس گیا سو جیسے اس شخص کی حماقت و سفاہت میں کچھ شک نہیں ویسے ہی جذبات محرکہ کا مصدر کے اسباب تلاش کرنے والے کی بلادت و حمق ظاہر و اظہر من الشمس ہے۔

دوسری تمہید

اس بیان میں ہے کہ علم کلام میں غور و خوض و تدبر کرنا ہر ایک شخص کے لئے جائز نہیں ہے جو دلائل اور مقاصد ہم اس کتاب میں بیان کریں گے وہ بمنزلہ ان ادویہ کے ہیں جن سے باطنی اور روحانی امراض کا علاج کیا جاتا ہے اور جیسے ظاہری طبیب اگر پورا پورا حاذق اور طبی امور میں یدطولیٰ رکھتا ہو تو یقیناً مریضوں کو شفا ہوگی۔ ویسے ہی روحانی طبیب میں صداقت اور روحانیت میں اعلیٰ درجہ کی قابلیت اور استعداد ضروری ہے نیز اس کی طبیعت میں روحانی اصولوں کی کمی ہے بجائے اصلاح کے بگاڑ کا زیادہ ہونا یقینی امر ہے۔ اس کے بعد ناظرین کو معلوم کرنا چاہئے کہ لوگ چار فرقوں میں منقسم ہیں۔

پہلا فرقہ ان لوگوں کا ہے جو خدا کی وحدانیت اور اس کے برگزیدہ رسول اور اس کے اوامر و نواہی پر صدق دل اور اندرونی جذبات کے لحاظ سے ایمان لا کر زہد و ریاضت یا دنیاوی کاروبار، تجارتی یا زرعی امور وغیرہ میں مشغول ہو گئے ہیں۔ انہوں نے اپنی اندرونی حالت شریعت اور روحانیت کے اصول کے ذریعے سے درست کر کے یا تو مجاہدات نفسانی اور ترک شہوات شیطانی میں مصروفیت اختیار کر لی ہے اور یا دنیاوی اور تمدنی ترقی کے ذرائع کی طرف رخ کر لیا ہے ایسے لوگوں کو اپنی حالت پر رہنا نہایت زیبا ہے۔ علم کلام کے دقائق اور اعتقادی احکام کے دلائل اور ان پر سوالات و جوابات کے جھگڑوں میں پڑنا ان کے لئے نہایت خطرناک ہے اور معیوب امر ہے۔ آنحضرت ﷺ نے عربوں کو خدا کی وحدانیت اور آپ کی رسالت پر ایمان لانے کے سوا اور کسی امر کی تکلیف نہیں دی اور اگرچہ عربوں میں سے بعض تقلیداً ایمان لائے اور بعض نے بڑے بڑے دلائل اور معجزات کے مطالبوں کے بعد آپ کو نبی برحق مانا مگر آنحضرت ﷺ نے ان کی تقلیدی اور برہانی ایمان میں مطلق فرق نہیں کیا۔

ان لوگوں کو چاہئے کہ اپنی حالت پر ڈٹے رہیں اور علم کلام کے جھگڑوں اور اس کی مشکلات اور پیچیدگیوں میں پڑ کر اپنے عقائد کی بیخ کنی نہ کریں کیونکہ علم کلام میں جس تنقید و تحقیق کے ساتھ اعتقادی احکام پر براہین قائم کئے جاتے ہیں اور ان پر معتزلہ اور فلسفہ کی طرف سے سنگین اعتراضات وارد کئے جاتے اور ان کے کافی جواب دیئے جاتے ہیں۔ اگر یہ سب معاملات ان کے آگے پیش ہوں تو ممکن ہے کہ ان کے دل میں کوئی ایسا امر بیٹھ جائے جس کا ازالہ قوی سے قوی جواب سے بھی نہ ہو سکے۔ اسی لئے صحابہ کرام اس فن میں خوض اور اس کے متعلق درس و تدریس نہ کرتے تھے بلکہ زہد و ریاضت لوگوں کی دینی و دنیاوی مصلحتوں اور پند و نصیحت میں اپنے زندگی کے اوقات بسر کرتے تھے بلکہ ایک دفعہ رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کو مسئلہ تقدیر پر بحث کرتے دیکھا تو آپ ﷺ نے سخت غصہ کی حالت میں فرمایا کہ اگلی امتیں اسی قسم کے جھگڑوں میں پڑ کر ہلاک ہو گئیں۔

دوسرا فرقہ

ان لوگوں کا ہے جنھوں نے اپنی قوت عقلی کا یہاں تک ستیاناس کر دیا ہے کہ اس میں حق کی قبولیت کا مادہ ہی نہیں رہا۔ ہزار ان کو پند و نصیحت کرو۔ نہ ان کے کان سنتے ہیں اور نہ ان کے دلوں میں اسرار روحانیت کی گنجائش ہے۔ ایسے خالی اور سنگدل تقلید پر مرنے والوں، نالائق جاہلوں کا علاج بجز شمشیر کے اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ تجربہ سے ثابت ہوا ہے کہ اکثر کافر شمشیروں کے نیچے ایمان لائے ہیں۔ خدا کی قدرت ہے کہ جو کام تلواروں اور تیروں سے نکلتا ہے وہ زبانی اپیلوں اور لیکچروں سے ہرگز نہیں نکل سکتا۔ اگر آپ تاریخی کتابوں کی ورق گردانی کریں گے تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ جہاں اہل اسلام اور کفار کے مابین جنگ ہوئی وہاں ہزارہا کفار مشرف بہ اسلام ہوئے اور جہاں مذہبی تفتیش کے جلسے منعقد ہوئے وہاں بغیر جنگ و قتال کی نوبت پہنچے اور کوئی تسلی بخش فائدہ نظر نہیں آیا اور یہ جو کچھ ہم نے لکھا ہے حق کی منصب سے روگردانی اور چشم پوشی پر اس کو محمول نہ کرنا چاہیئے کیونکہ عقل ایک ایسا خدائی راز ہے جو ہر کس و ناکس کو دینے کے قابل نہیں ہے۔ یہ گوہر بے بہا خدا کے خاص برگزیدہ اور اولوالعزم بندوں کو عطا کیا جاتا ہے۔ عام لوگ عقلی براہین کے سمجھنے سے ایسے ہی قاصر و عاجز ہیں جیسے چمگادڑ سورج کی نورانی کرنوں کو نہیں دیکھ سکتی۔ ایسے لوگوں کو کلامی معارف پیش کرنے سے ایسی ہی تکلیف پہنچتی ہے جیسے گبریلے کو گلاب کی خوشبو سے موت کی صورت نظر آتی ہے۔ ان لوگوں کے حق میں امام شافعی نے کیا خوب کہا ہے۔

مَن منح الجھال علما اضاعہ	جس شخص نے نااہلوں کو علم سکھایا اس نے علم ضائع کیا اور جس نے اس کے اہلوں کو سیکھنے سے روکا اس نے بھاری ظلم کیا۔
ومن منع المستوجبین فقد ظلم	

تیسرا فرقہ

ان لوگوں کا ہے جو تقلیدی اور اجمالی طور پر ایمان لائے مگر خدا نے ان کے دلوں میں کچھ ایسی غیر معمولی ذکاوت اور تیزی ذہن کی استعداد پیدا کر دی جس کی وجہ سے انھیں طرح طرح کے اشکالات سوجھتے ہیں جو ان کے سابق اطمینان اور

قرار اور جمعیت قلبی کے موجب ہوتے ہیں۔ ورنہ وہ ایسے زمانے کے محقق کے ہوتے ہیں جو ان
کے معتقدات میں بہت سی مشکلات پیدا کر دیتے ہیں اور بعض دفعہ مخالف مذہب کے
لوگوں سے وہ ایسے بظاہر لاینحل شبہات سن لیتے ہیں جو ان کے دلوں میں گھر کر جاتے ہیں
۔ ایسے لوگوں کے ساتھ ان کے شبہات دور کرنے اور اعتقاد درست کرنے کے بارے میں
ضرور ہمدردی کرنی چاہیے مگر جہاں تک ہو سکے اس بارہ میں ابتدائی مقدمات اور مسلمات یا
قرآن و حدیث اور کسی نامور مشہور امام کے قول نقل کرنے سے کام لیا جائے تاکہ ایسے نہ ہو
کہ عقلی دلائل پیش کرنے سے ان لوگوں پر اور بھی بہت سے اشکالات کے دروازے کھل
جائیں اور ان کی حالت بہ نسبت سابق اور بھی بدتر ہو جائے ہاں اگر عقلی دلائل کے بغیر کام نہ
چل سکے تو کچھ مضائقہ نہیں۔

چوتھا فرقہ

ان لوگوں کا ہے جو موجودہ صورت میں ضلالت کے عمیق گڑھوں میں پڑے ہیں
مگر دوسرے فرقہ کے لوگوں کی طرح متعصب فی الظاہر اور ضد کے پکے نہیں ہیں بلکہ قدرت
نے ان کے دلوں میں کچھ ایسی غیر معمولی قابلیت و استعداد پیدا کر دی ہے جس کی وجہ سے
ان کا راہ راست پر آنا ممکن ہے بشرطیکہ ان کے آگے اسلامی اصول کی حقیقت کے دلائل
اور کفر کے بطلان کی وجوہات زبردست طریقوں سے پیش کی جائیں اور ان کی جبلت طبعی
اور فطرتی جذبات کا کچھ بھی مقتضی ہے کیا کر روحانیت کے زبردست اور پر اثر راستے ان کو
دکھائے جائیں تو ان کی روحانی حالت فوراً سدھر سکتی ہے ایسے لوگوں کو اسلامی مرکز کی
طرف کھینچ لانا اسلام کا سب سے اعلیٰ فرض ہے بلکہ بعثت انبیاء اور ان کے پاس آسمانی اور
الہامی کتابیں بھیجنے کی اصلی غرض یہی ہے مگر ان لوگوں کو راہ راست پر لانے میں بڑا ضروری
امر یہ ہے کہ نہایت محبت بھرے الفاظ میں حمیت اخلاص کے ساتھ جاہلانہ اور تعصب کے
رنگ میں رنگے ہوئے الفاظ سے روگردانی کر کے اسلامی حقائق و معارف انہیں سمجھائے جائیں
۔ کیونکہ تعصب کے پیرایہ میں اسلام کے پاک اور روشن اصول کو پیش کرنا بجائے
اس کے کہ کسی حد تک مفید ثابت ہو اور بھی زیادہ جہالت ۔ ضد ۔ ہٹ دھرمی اور کشاکشی کا
باعث ہوتا ہے۔ ہم نہایت وثوق اور تجربہ سے کہتے ہیں کہ زیادہ تر عوام الناس میں بدعات
اور ناگوار امور کے رواج پذیر ہونے بلکہ ان کی طبیعت ثانیہ بن جانے کا یہی سبب ہے کہ

بعض جاہل نہایت جابرانہ اور متعصبانہ پیرایہ میں عوام الناس پر حق ظاہر کرتے ہیں اور ان کو نہایت حقارت اور نفرت کی نظر سے دیکھتے ہیں اور اس ناجائز اور ظالمانہ کارروائی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عوام الناس کے دلوں میں عناد اور ہٹ دھرمی کی جڑیں اور بھی مضبوط ہو جاتی ہیں اور ان کی اندرونی حالت اس حد تک بگڑ جاتی ہے کہ بوقت اور فہمائش علماء کو ان کی حالت درست کرنے میں سخت مشکلات پیش آتی ہیں۔ ان لوگوں کے تعصب غلو کی ایک عجیب نظیر دیکھیے وہ یہ کہ یہ لوگ ایک وقت میں کسی کاغذ یا تختی پر حروف لکھے ہوئے دیکھتے ہیں اور چند عرصہ بعد ان کی نسبت قدم کا فتویٰ جڑ دیتے ہیں اس کی وجہ بجز اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ عناد اور تعصب کے رنگ میں شیطان نے ان لوگوں کے اندرونی جذبات ان کے ارادوں ان کی حرکات و سکنات کا پورا پورا قبضہ کر لیا ہو اگر شیطانی بھوت ان کے کندھوں پر سوار نہ ہو تو ایسا لغو اور لچر خیال تو بیوقوف سے بیوقوف اور گنوار کے دل میں بھی نہیں آسکتا حقیقت میں تعصب اور جدال ایک ایسا مرض ہے جس کا علاج حاذق طبیبوں کے پاس بھی نہیں ہے۔

علمائے اسلام کو تعصب اور جدال کے برے طریقے سے پہلو تہی کرنی چاہیے اور بجائے اس کے جہاں تک ہو سکے بردباری۔ سلوک اور اخلاق سے کام لیں اور عامہ خلائق کو نہایت تلطف اور رحم دلی کی نگاہ سے دیکھنے کی عادت پڑی ہو۔ عامہ خلائق جو لوگ روحانیت سے بالکل دور جا پڑے ہیں جس قدر ان سے بااخلاق اور بامروت پیش آئیں گے اور جیسے باپ اپنے اکلوتے بیٹے اور لاڈلے بچے کو نہایت فرط محبت سے راہ راست پر لانے کی کوشش کرتا ہے ویسے ہی یہ بھی قابل رحم لوگوں کے آگے اخلاقی مضامین اور اسلامی اصول کو خالص صلح کلی اور مناظرت کے پیرایہ میں پیش کریں تو بہت کچھ بہتری اور کامیابی کی امید ہو سکتی ہے۔

تیسری تمہید

اس امر میں کہ اس علم میں مصروفیت فرض کفایہ کا حکم رکھتی ہے علم کلام میں ملکہ تبحر پیدا کرنا اور اس کی پیچیدگیوں اور مشکل مضامین حل کرنے کے درپے ہونا فرض عین نہیں بلکہ فرض کفایہ ہے ہر ایک آدمی اس کی مصنوعات میں پڑنے کا استحقاق رکھتا ہے اور نہ یہ ایسا علم ہے جسے بالکل ہی پس پشت ڈال دیا جائے۔ یہ بات کہ اس میں کمال پیدا کرنا ہر کس و ناکس کا کام نہیں ہے دوسری تمہید سے بخوبی ثابت ہو سکتی ہے کیونکہ ہم پہلے مختصر طور

پر بحث کر چکے ہیں کہ اسلام کا سب سے بڑا کام لوگوں کے دلوں میں حقیقت ایمانیہ کا بیج
بونا اور ان کو فسق و فجور کی گندگیوں اور نجاستوں سے پاک کرنا کفر و عناد کے عمیق گڑھوں
سے نکال کر شریعت کے صاف اور روشن راستوں پر لانا روحانی امراض کو شریعت
محمدیہ کے گرامی قدر اکسیر نسخہ جات کے ذریعے سے دور کرنا اور لوگوں میں
روحانیت کی تازہ روح پھونکنا ہے اور بس۔ باقی رہا معتقدات اور احکام عملیہ کے ثبوت پر
دلائل قائم کرنا اور ان پر جس قدر شبہات ہوں ان کا قلع قمع کرنا۔ جو علم کلام کا موضوع
ہے یہ سب کچھ ان لوگوں کے حق میں فرض عین ہے جن کے دلوں میں طرح طرح کے
خدشے اور نوع بنوع طرز کے سوالات کھٹکتے ہوں یا انہوں نے دیگر اشخاص سے سن لئے
ہوں۔ اس جگہ اگر یہ سوال کیا جائے کہ آپ پہلے کہہ چکے ہیں کہ بہت سے لوگوں مثلاً پہلے
اور دوسرے فرقے کے اشخاص کو علم کلام میں معروفیت حاصل کرنا سخت مضر ہے تو اس کا
پڑھنا فرض کفایہ کیونکر ہو سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک بعض لوگوں کے حق میں اس
کا حاصل کرنا خطرناک اور نہایت برا اثر پیدا کرنے والا امر ہے۔ مگر اس میں بھی شک نہیں
کہ اسلام کی مخالف شبہات کا اٹھنا اور مخالفین اسلام کے روبرو اسلام کی صداقت اور کفر کے
بطلان پر دلائل قائم کرنا اسلام کا سب سے بڑا اور نہایت ضروری فرض ہے اور اسی قسم کے
شبہات کا واقع ہونا بھی ممکنات سے ہے۔ یہ بات بھی ممکن ہے کہ اسلام کے کسی گوشہ میں
کوئی شخص اسلام پر طرح طرح کے دل آزار حملے کرنے، مسلمانوں کو بہکانے اور ان کو
مذہب اسلام سے بیزار اور بدظن کرنے پر کھڑا ہو جائے تو کیا ایسے شخص کے مقابلہ میں،
مسلمانوں کی طرف سے کسی ایسے شخص کا کھڑا ضروری نہیں ہے جو اسلام کی زبردست دلائل سے
اس کا منہ توڑ دے اور اسی کی صداقت پر اسے دندان شکن جواب دے۔ ضروری ہے اور نہایت
ضروری ہے۔ اس قسم کے واقعات عموماً ہر بڑے شہر میں ہوتے رہتے ہیں تو اسلامی
آبادی کے ہر ایک حصہ میں علم کلام کے ایسے اولوالعزم فاضلوں کی جماعت موجود رہنی
ضروری ہے جو کہ ہر وقت مخالفین کی سرکوبی اور مسلمانوں کے دلوں سے ان کے شبہات دور
کرنے کے لئے تیار رہے۔ اگر مسلمانوں کی آبادی کا کوئی حصہ ایسے فاضلوں کی جماعت
سے خالی رہا تو وہاں روحانیت کے نشان ایسے ہی مٹ جائیں گے جیسے کسی حصہ ملک میں
طبیب نہ ہونے سے جسمانی امراض کا بڑھ جانا اور ملکی حالت میں بہت کچھ خرابیوں کا
واقع ہو جانا یقینی امر ہے۔ ہاں اگر کسی شخص کی طبیعت کی مناسبت فقہ اور کلام دونوں سے
ہے اور اگر فرصت ہو تو دونوں علوم میں کسی حد تک کافی ترقی کر سکتا ہے مگر خانگی کاروبار یا اور

خارجی معاملات اسے دونوں علموں میں کمال حاصل کرنے سے سد راہ ہیں اور وہ اس بارہ میں کہ دو علموں میں سے کسے حاصل کروں اور کسے چھوڑوں۔ سخت تذبذب کی حالت میں ہو تو ایسے شخص کے حق میں ہم علم فقہ میں اعلیٰ استعداد پیدا کرنے کا فتویٰ دیں گے کیونکہ بہ نسبت علم کلام فقہی مسائل میں ہر دن کی ضرورت اور روزانہ ضرورت رہتی ہے اور اسلامی عقائد پر اعتراضات کا شور برپا ہوتا جس کی وجہ سے ہمیں علم کلام کی طرف جانے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس کا بڑا بھاری سبب یہی علم فقہ ہے۔ فقہ کو علم کلام پر ایسی فوقیت ہے جیسی اسے علم طب پر۔ اگر کسی گاؤں یا شہر میں طبیب اور فقیہ دونوں موجود نہ ہوں تو جس قدر فقیہ نہ ہونے کے باعث انسان کی عملی قوت کو ضعف پہنچتا ہے اور اس کے اندرونی جذبات میں رکاوٹیں پیش آتی ہیں۔ وہ بدرجہا ان جسمانی بیماریوں اور خرابیوں سے بڑھ کر ہوتی ہیں۔ جو طب کے مفقود ہونے کے باعث واقع ہوتی ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فقہ میں تندرست بیمار، عالم، جاہل، مشہور و غیر مشہور۔ الغرض ہر طبقہ کے لوگوں کو یکساں حاجت ہوتی ہے۔ بخلاف طب کے اگر اس کی ضرورت ہے تو بیماروں کو جو بہ نسبت تندرستوں کے بہت ہی کم تعداد پر ہوتے ہیں مریض کو جیسے طب کی ضرورت ہوتی ہے ویسے ہی فقہ کی بھی اسے سخت ضرورت ہوتی ہے بلکہ طب اسے فائدہ بخش ہوگی تو چند روزہ دنیا کے لئے اور اس پر جو اس کی اجل کا وقت مقرر ہو چکا ہے۔ اس سے ایک لمحہ کے لئے بھی تقدیم و تاخیر نہیں ہو سکتی اور فقہ اس کی ابدی اور حقیقی زندگی کا ایک اعلیٰ ذریعہ ہے۔ ہمیں امید ہے کہ آپ ہماری اس تقریر سے سمجھ گئے ہوں گے کہ فقہ بہ نسبت علم کلام بہت ضروری اور مہتم بالشان علم ہے اور اس کو علم کلام سے ہر طرح پر فضیلت حاصل ہے۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ اپنی ساری عمر میں فقہ کی ترویج اور اجتہادی احکام کو نصوص قرآنی سے مستنبط کرنے میں دماغ سوزی کرتے رہے اور مسائل فقہیہ سے انہیں کچھ ایسی غیر معمولی دلچسپی تھی کہ شب و روز اسی کام میں لگا رہنا اپنی زندگی کی اعلیٰ غرض و غایت سمجھتے تھے۔

اس میں شک نہیں کہ علم کلام اس لحاظ سے کہ اعتقادی احکام کی تحقیق اور تنقید پر بہت کچھ روشنی ڈالنے والا ہے۔ فقہ کا اصل کہلانے کا مستحق ہے اور فقہ اس کی نسبت فرعیت کا کام دے سکتی ہے مگر علم کلام کی اصلیت فقہ کی فضیلت کو جو اسے علم کلام پر حاصل ہے نہیں توڑ سکتی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ حقیقی اصلیت کا تعلق تو صرف اس صحیح اور جازم اعتقاد کو ملا ہوا ہے جو اسلامی احکام سے متعلق ہو اور اعتقاد صحیح صرف تقلید سے حاصل ہو سکتا ہے۔ علم کلام تو

صرف عقائد کا محافظ اور مخالفین کے لئے ایک زبردست ہتھیار ہے۔ فقہ کی فضیلت میں علم کلام کی اصلیت کو پیش کرنا بعینہ ایسا ہے جیسے طبیب طب کو فقہ پر فوقیت دینے کی صورت میں کہتا ہے کہ دینی احکام کو سیکھنا اور ان میں کمال حاصل کرنا صحت بدنی پر موقوف ہے اور صحت بدنی کے اصول اور اس کے ذریعے طب سے معلوم ہوتے ہیں تو اب علم طب تمام دینی علوم سے افضل ہوا۔ سو جیسے طبیب کی اس دعوے میں ڈالنے والی تقریر سے علوم دینیہ کی افضلیت میں مطلق فرق نہیں پڑتا ویسے ہی علم کلام کی فرضی اصلیت فقہ کی فضیلت میں خلل انداز نہیں ہو سکتی۔

چوتھی تمہید

اس امر میں کہ اس کتاب میں ہم کس قسم کے دلائل بیان کریں گے۔

یوں تو دلائل کے اس قدر اقسام ہیں کہ اگر ان سب کو بیان کیا جائے تو ایک دفتر چاہیے اور اقسام بھی مختلف حیثیات اور جہالت پر مبنی ہیں چنانچہ ہم اپنی کتاب محک النظر و معیار العلم میں کسی قدر دلائل کے مختلف اقسام پر روشنی ڈال چکے ہیں۔ مگر ہم اس کتاب میں محض اختصار کے پہلو کو ملحوظ رکھ کر دلائل کے مشکل اور پیچیدہ اور باریک اقسام سے پہلو تہی کرتے ہوئے صرف تین قسم کے دلائل بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

پہلی قسم

جب ہم کسی امر کی نسبت دعویٰ کریں تو اس امر کو ایسی دو نقیضوں میں بند کر دیں کہ ایک نقیض کو باطل کر دینے سے دوسری نقیض یقینی الثبوت ہو جائے مثلاً ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ جہان حادث ہے یا قدیم مگر دوسری شق یعنی اس کا قدیم ہونا تو باطل ہے نتیجہ ہوا جہان حادث اور یہی ہمارا مدعا اور مطلوب تھا۔

اس مقام پر ہمارا مطلوب دو مقدمات سے حاصل ہوا ہے ایک یہ کہ جہان یا حادث ہے یا قدیم دوسرا یہ کہ جہان کا قدیم ہونا محال ہے اور حاصل بھی ان مقدمات کے خاص تناسب اور طریقے سے ہوا ہے اگرچہ کوئی مدعا اور نتیجہ دلیل کے ہر دو مقدمات کے علاوہ ثابت نہیں ہو سکتا مگر جب تک دلیل کے ہر دو مقدمات کے مابین ایک خاص نوعیت کا رابطہ و تعلق نہ ہو اور ان میں خاص خاص شروط کا خیال نہ رکھا جائے تو مطلوب کا حاصل ہونا ایک محال امر ہے ہاں ہر دو مقدمات کو جب مناسب شروط پر ترتیب دیا جائے تو مطلوب کا حاصل

ہوتا یقینی امر ہے اس حاصل کردہ مطلوب کے مختلف جہات کے لحاظ سے مختلف نام ہیں
جب کسی خصم کے مقابلہ میں پیش کیا جائے۔ مثلاً ایک شخص جہان کے قدیم ہونے کا قائل ہے اور
ہم اس کے مقابلہ میں اس کے حدوث کو پیش کریں تو اس وقت اس کا نام ہماری اصطلاح
میں دعویٰ ہوگا اور اگر یوں ہی ذوقِ تحقیقات کے طور پر حدوثِ عالم کا بھی دعویٰ ہے تو
اسے مطلوب کہا جائے گا۔ کبھی اس کو دلیل کے ہر دو مقدمات کے لحاظ سے جو اس کی نسبت
بمنزلہ اصل کے ہیں۔ فرع بھی کہا جاتا ہے اس کا کوئی نام ہو جب اس پر دلیل قائم کردہ شدہ
کے مقامات کو خصم تسلیم کرے گا تو خواہ مخواہ مطلوب کی ثبوتیت کا اسے اقرار کرنا پڑے گا۔ کیونکہ
دلیل کی ثبوتیت مطلوب کی ثبوتیت کو مستلزم ہوتی ہے۔

دوسری قسم

ہم اپنی دلیل کے مقدمات کو پہلی قسم میں جو خاص ترتیب بیان ہو چکی ہے اسکے
ایک اور نئی طرز پر ترتیب دے سکتے ہیں۔ مثلاً پہلے ہم نے حدوثِ عالم کے ثبوت میں کہا تھا
کہ جہان یا حادث ہوگا یا قدیم۔ مگر اسکا قدیم ہونا باطل۔ تو نتیجہ ہوا جہان حادث ہے
مگر اب ہم ایک نئی چال چلتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو شے محل حوادث ہو وہ حادث ہوتی ہے
(یہ ہماری دلیل کا پہلا مقدمہ ہے) اور جہان بھی محل حوادث ہے (یہ دوسرا مقدمہ
ہے) نتیجہ یہ ہوا جہان حادث ہے ان دونوں صورتوں میں مطلوب صرف ایک ہی شے ہے
مگر اس کے ثبوت میں مختلف پہلو اختیار کئے گئے ہیں۔ پہلی صورت کی طرح اس طرز کی
دلیل کے مقدمات بھی جب خصم تسلیم کرے گا یعنی جو شے محل حوادث ہے اس کا حدوث اور
جہان کے محل حوادث ہونے میں جب اسے کوئی کلام نہیں رہے گی تو خواہ مخواہ اسے حدوث
عالم کا اقرار کرنا پڑے گا۔

تیسری قسم

پہلی دو صورتوں میں تو ہم نے اپنے مدعا کو ثابت کرنے اور خصم کے مدعا کو
توڑنے۔ الغرض ان دونوں باتوں کا لحاظ رکھا تھا مگر اب ہم صرف خصم کے مدعا پر جرح کرنے
کی طرف توجہ کرتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ خصم کا مدعا باطل ہے کیونکہ وہ ایک امر محال
کو مستلزم ہے اور جو شے کسی محال امر کو مستلزم ہوتی ہے وہ خود محال ہوتی ہے اس لئے خصم کا

مدعا باطل ہے۔

مثلاً ایک شخص ہمارے روبرو دعویٰ کرتا ہے کہ آسمان کے دورات غیر متناہی ہیں اور ہم اس کو کہتے ہیں کہ آپ کے اس دعویٰ سے ایک محال امر لازم آتا ہے وہ یہ کہ اگر آسمان کے دورات غیر متناہی ہوں تو یہ کہنا درست ہوگا کہ آسمان اپنے دورات غیر متناہیہ پورے کر چکا ہے مگر یہ تو محال ہے تو پھر اس امر محال کا مستلزم (آسمان کے دورات غیر متناہی ہونا) بھی محال ہوگا۔

اس جگہ ہمارے پاس دو اصل یا دو مقدمات ہیں (۱) یہ کہ بر تقدیر آسمان کے دورات غیر متناہی ہونے کے یہ کہنا درست ہوگا کہ آسمان اپنے دورات غیر متناہیہ پورے کر چکا ہے۔ آسمان کے دورات غیر متناہی ہونے کی صورت میں غیر متناہی شے کی انتہا ایک ایسا دعویٰ ہے جس میں خصم کے اقرار اور انکار دونوں کی گنجائش ہے۔ خصم کو اختیار ہے کہ آسمان کے دورات کے عدم تناہی شے کی صورت میں دورات غیر متناہیہ کا صاف انکار کر دے (۲) یہ کہ آسمان کے عدم تناہی کی صورت میں غیر متناہی شے کی تناہی ہونا محال ہے۔ پہلے مقدمہ کی مانند اس مقدمہ میں بھی خصم کو اقرار و انکار دونوں کی گنجائش ہے مگر جس صورت میں کہ ہمارا خصم ان دونوں مقدموں کو تسلیم کرے گا۔ تو پھر وہ اس امر میں کہ آسمان کے دورات غیر متناہی نہیں ہیں چوں چراں کی کوئی گنجائش نہ رہے گی۔

تین قسم کے دلائل مذکورہ بالا سے ہم اس کتاب میں مختلف مقامات میں کام لیں گے یہ ایسے دلائل ہیں کہ حصول مطلوب کے بارہ میں ان سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا ان دلائل کی رو سے جس شے کا علم ہمیں حاصل ہوگا اس کا نام مطلوب یا مدلول ہے اور ان کے مقدمات کا باہم جو تعلق اور لگاؤ اور ربط ہونا ضروری ہے ہماری اصطلاح میں دلیل کہلاتا ہے۔ جب کسی مطلوب کے حصول اور ثبوت کے لئے کوئی دلیل تجویز کی جاتی ہے اور اس کے مقدمات میں کسی خاص ترتیب اور جوڑ کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے تو اس وقت دو باتوں کی ضرورت واقع ہوتی ہے۔ ایک تو دلیل کے ہر دو مقدمات (صغریٰ و کبریٰ) کا ذہن میں تصور کرنا اور دوسرا اسباب کا دریافت کرنا کہ نتیجہ کا حصول دلیل سے کس جہت سے اور کونسی حیثیت سے کیونکر اور کس وجہ سے ہوا ہے پہلے امر یعنی احضار المقدمتین کا نام فکر اور دوسرے امر کا نام طلب ہے اور ان ہر دو امور کا مجموعہ حیثیت اجتماعی کے لحاظ سے نظر کہلاتا ہے۔ نظر کی ماہیت اور کنہ میں دو چیزوں کو دخل ہے۔ (۱) احضار المقدمتین فی الذہن

⑩اس امر کا دریافت کرنا کہ دلیل سے نتیجہ کا حاصل ہونا کن کن شرائط اور وجوہات سے ہوا ہے

نظر کی تعریف میں بہت کچھ اختلاف ہے۔ بعض نے صرف فکر مد نظر رکھکر اس کی تعریف محض فکر کیساتھ کی ہے۔ اور بعض نے صرف طلب پر ہی اس کی تعریف کی بنا رکھی ہے۔ مگر یہ دونوں تعریفیں ٹھیک نہیں اس کی صحیح تعریف وہ ہے جس میں فکر اور طلب دونوں کو دخل دیا گیا ہے۔ جیسا کہ محققین نے کہا ہے انہ الفکر الذی یطلب بہ من تام بہ علما او غلبۃ ظن۔ نظر ایسے فکر کا نام ہے جس سے حصول یقین یا غالب گمان مطلوب ہو۔

نظر کی تعریف میں اگرچہ علماء حضرات نے بہت کچھ خامہ فرسائی کی ہے اور طرح طرح کی عبارت آرائیوں سے اس کی ماہیت بیان کرنے میں تضیع اوقات کی ہے۔ مگر ان کی یہ طول بیانی اور دماغ سوزی بجز اس کے کہ اور ضروری اور مفید مضامین پر غور کرنے کے سد راہ ہو کوئی مفید اور دلچسپ امر ثابت نہیں کر سکتی۔ کیونکہ یہ تو ہر فرد و بشر کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہر ایک دلیل میں دو اصل (دلیل کے ہر دو مقدمات اور ایک فرع نتیجہ) ہونے ضروری ہیں نیز اس امر کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ جب کسی مدعا کی کوئی دلیل قائم کی جائے گی۔ دو باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہوگا۔ ایک احضار المقدمتین فی الذہن اور دوسرا اس امر کا دریافت کرنا کہ دلیل کے مقدمات کیونکر حصول مطلوب کو مستلزم ہوتے ہیں تو اب جھگڑا کہ نظر کی حقیقت محض احضار فی الذہن جس کا نام فکر ہے ماخوذ ہے یا دلیل کے مقدمات کے حصول نتیجہ کے استلزام کی کیفیت کا دریافت کرنا جو ہماری اصطلاح میں طلب کہلاتا ہے محوظ ہے بالکل بے سود اور لغو ہے۔ جب دلیل کے قائم کرنے کی صورت میں یہ دونوں امور بلا کم وکاست موجود ہیں تو نظر کی ماہیت میں ایک کو داخل اور ایک کو خارج کر دینا کونسی قباحت کا باعث ہے تم اپنے گھر میں پہلے یا دوسرے امر کو نظر کی ماہیت میں داخل کر دو مگر تمہارے ایسا کرنے سے واقعات میں کوئی تغیر لازم نہیں آتا بلکہ محض ایک اصطلاحی بات ہے۔ ولکل ان یصطلح۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اگرچہ دلیل قائم کرنے کے وقت ان تمام امور مذکورہ بالا کا ہونا ضروری ہے مگر ہم تو صرف یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ علم کلام والوں کی اصطلاح میں نظر کس کو کہتے ہیں تو اس کا جواب یہ کہ یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ نظر کی تعریف میں بہت اختلاف ہے۔ بعض صرف فکر کو اس کی جنیت کا مایہ القوام خیال کرتے اور بعض صرف طلب ہی کے ساتھ اس کی تعریف کرنے پر تلے ہوئے ہیں اور بعض فکر اور طلب دونوں کو

اس کی ماہیت میں داخل قرار دیتے ہیں۔ الغرض نظر کے متعلق ہر ایک کی اپنی اپنی اصطلاح ہے۔ ہمیں ان لوگوں سے بڑا تعجب آتا ہے جو نظر کی تعریف کے میدان میں نکل کر ان ہر سہ تعریفات میں ایک ایک تعریف کے پہلو کو مانتے اور دوسری دو تعریفوں کو رد کرنے شروع ہو جاتے ہیں اور اس کو بڑا اہم امتیاز اور علمیت کے ثبوت کا اعلیٰ ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اگر یہ لوگ تھوڑا دیر کیلئے غور کرتے تو انہیں معلوم ہو جاتا کہ اس لفظی تنازع اور اصطلاحی اختلاف سے واقعات پر کچھ اثر نہیں پڑ سکتا۔ نفس الامر میں دلیل کے قائم کرتے وقت فکر اور طلب دونوں کے مفہوم موجود ہوتے ہیں۔

ہم نہایت وثوق سے کہتے ہیں کہ بہت سی غلط فہمیاں محض اس وجہ سے پیدا ہو جاتی ہیں کہ معانی کے سمجھنے میں ان کو الفاظ کے تابع قرار دیا جاتا ہے۔ حالانکہ الفاظ معانی کے تابع ہوتے ہیں اگر پہلے معانی کا صحیح طور پر موازنہ کر کے الفاظ کو ان کے ساتھ مطابق کیا جائے تو بہت کچھ غلط فہمیاں رفع ہو سکتی ہیں۔ بہرحال اصطلاحی اختلافات سے معقولات پر کچھ اثر نہیں پڑ سکتا۔ ہماری اس تقریر سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ نظر کی تعریف میں جو علماء کا اختلاف ہے وہ کہاں تک درست ہے اور ان پر اصحاب ترجیح دے جاتے جو عائد ہیں وہ کس حد تک قابل وقعت ہیں۔

اس جگہ ایک خدشہ واقع ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اگر دلیل کے مقدمات کو خصم تسلیم کرے تو بیشک نتیجہ کے حصول کا اقرار کرنا خصم کو ضروری ہوگا۔ مگر ہو سکتا ہے کہ ہر ایک دلیل کے مقدمات کا وہ باوجود انکار کر دے آپ عجیب سے عجیب صورتوں میں اپنے دلائل کو پیش کریں مگر وہ "لا نسلم" کہنے سے آپ کی محنت خاک میں ملا دے گا۔ ہمارے پاس کچھ ایسے وجوہات ہونے چاہئیں جن کے پیش کرنے سے اسے انکار کرنے کا موقع نہ مل سکے۔ اس خدشہ کا جواب یہ ہے کہ منجملہ کل ایک وجوہات کے اس جگہ صرف چھ ایسی وجوہات ہم پیش کرتے ہیں کہ ان کے ذریعے سے خصم کو انکار کی مطلق گنجائش نہیں رہتی۔

یہ امور حسیہ ہیں۔ یعنی ایسے امور جن کا ادراک حواس باطنہ یا ظاہرہ سے ہمیں حاصل ہوتا ہے مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ ہر حادث کے لئے کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہوتا ہے اور جہاں میں بھی طرح طرح کے حوادث ہمیں نظر آتے ہیں۔ اس لئے جہاں کے لئے بھی کوئی سبب ضرور ہے۔ تو اس دلیل کا دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ جہاں میں طرح طرح کے حوادث ہمیں نظر آتے ہیں ایسا مقدمہ ہے جس کا ہم حوادث ظاہرہ سے مشاہدہ کرتے ہیں

۔کیونکہ ہم شب وروز دیکھتے ہیں کہ کوئی پیدا ہوتا ہے اور کوئی اس جہان فانی کو چھوڑ کر دارالبقا کی طرف سدھارتا ہے۔کہیں درخت ہوا کے جھونکوں سے گرتے ہیں اور کہیں اور پیدا ہوتے ہیں۔بارشیں ہوتی ہیں اور بادل گرجتے ہیں۔اولے پڑتے ہیں بجلی کڑکتی ہے۔سخت طوفان آتے ہیں۔طرح طرح کی مکروہ اور اچھی اچھی آوازیں سنائی دیتی ہیں دنیا کی عجائبات مختلف رنگوں میں جلوہ گر ہوتی ہیں۔کوئی خوبصورت ہے کوئی بدنما وغیرہ۔علی ہذا القیاس وجدانی کیفیات جیسی غم وخوشی' تکلیف وآرام وغیرہ باطنی حواس سے محسوس ہوتے ہیں۔الغرض ہر جگہ اور ہر آن میں تغیر وانقلاب کا سلسلہ شروع ہے اور شروع رہے گا۔ایسے حسی امور بدیہی ہیں کسی شخص کو انکار کرنے کا موقع نہیں مل سکتا۔

۲۔وہ امور ہیں جو صرف عقل ہی کے ذریعہ سے معلوم ہو سکتے ہیں۔مثلاً ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ جہان حادث ہے کیونکہ ایسی شے جو حوادث سے پہلے موجود نہ ہو بلکہ ان کے ساتھ ہو یا پیچھے وہ حادث ہوتی ہے اور جہان بھی ایک ایسی شے ہے جو حوادث سے پہلے موجود نہ تھی نتیجہ ہوا کہ جہان حادث ہے۔اب اس دلیل کا پہلا مقدمہ کہ جو شے حوادث سے پہلے موجود نہ ہو وہ حادث ہوتی ہے۔محض عقل سے ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ جو چیز حوادث سے پہلے نہ ہوگی وہ یا تو ان کے ساتھ ہوگی یا ان کے پیچھے۔اور دونوں طرح پر اس کا حادث ہونا ظاہر ہے۔اگر کوئی عقل کا اندھا اس کا انکار کرے تو بداہت کا منکر ہونے کے علاوہ پرلے درجہ کا مجنون اور انسانیت سے گرا ہوا ہوگا۔

۳۔وہ امور جو ہمیں تواتر کے ذریعہ سے پہنچے ہیں۔مثلاً ہم کہتے ہیں کہ حضرت محمد رسول اللہ ﷺ نبی برحق ہیں۔کیونکہ آپ نے بہت سے معجزات دکھائے ہیں وہ برحق نبی ہے نتیجہ ہوا کہ آنحضرت ﷺ کا معجزات دکھانا میرے نزدیک قابل تسلیم نہیں ہے تو اس کے جواب میں ہم یوں کہیں گے کہ آپ پر قرآن مجید جو سب سے بڑا معجزہ ہے نازل ہوا ہے اس کی موجودگی میں تمہارا اعتراض قابل سماعت نہیں ہو سکتا۔

اب اگر قرآن مجید کے معجزہ ہونے کے متعلق کسی نہ کسی وجہ سے خصم نے اقرار ظاہر کیا اور آنحضرت ﷺ پر قرآن کے نزول کا انکار کیا تو اسے یوں کہیں گے کہ جیسے مکہ معظمہ وغیرہ بڑے بڑے شہروں کا وجود اور حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ وغیرہ سب انبیاء کا دنیا میں پیدا ہونا تم کو بذریعہ تواتر معلوم ہوا ہے۔اور تمہیں ان تمام اشیاء کی موجودگی میں کوئی کلام نہیں ہے۔ویسے ہی آنحضرت ﷺ پر قرآن مجید کا نزول بھی ہمیں بذریعہ تواتر معلوم

ہوا ہے۔

۴۔ دلیل میں ایسا مقدمہ لایا جائے جو کسی دوسری جگہ نتیجہ کی شکل میں ظاہر ہو چکا ہے اور اس پر ایک مستقل دلیل قائم ہو چکی ہے جس کے مقدمات حسن عقل تواتر سے پایہ ثبوت کو پہنچ چکے ہیں کیونکہ ایسی چیز کو جو ایک وقت میں مستقل دلیل کا نتیجہ ہو چکی ہے۔ دوسرے وقت میں ایسی دلیل کا جز دینا دیا جو دیگر امر کے ثابت کرنے کے قائم کی گئی ہو۔ کوئی معقول نہیں ہے۔ مثلاً ایک وقت میں ہم حدوث عالم پر دلیل قائم کر چکے ہیں اور اس دعویٰ کے ثبوت پر کہ جہان کے لئے کوئی خالق اور سبب ضرور ہے۔ حدوث عالم کو جو پہلے نتیجہ دلیل بن چکا ہے جزو دلیل گردانتے ہیں کہ جہان حادث ہے اور ہر حادث کے لئے خالق اور سبب کا ہونا ضروری ہے نتیجہ ہوا جہان کے لئے خالق ضروری ہے دیکھئے حدوث عالم جو پہلا نتیجہ دلیل تھا اور اب اس دلیل کا صغریٰ ہے۔

۵۔ ایسے امور جو ہم کو سننے سے معلوم ہوتے ہیں مثلاً ہم کہتے ہیں کہ معاصی دنیا میں گنہگاروں سے سرزد ہوتے ہیں اور جو چیز دنیا میں موجود ہے وہ خدا کی مشیت سے ہے نتیجہ ہوا معاصی خدا کی مشیت سے لوگوں سے سرزد ہوتے ہیں۔ معاصی کا وجود تو بذریعہ حس کے ہر ایک شخص کو معلوم ہے اور اگر غور طلب ہے تو یہ ہے کہ ہر ایک چیز خدا کی مشیت سے ہوتی ہے اس میں اگر خصم کو انکار ہو تو ہم اس چیز کو یہ کہیں گے کہ اس قول ما شاء اللہ کان و مالم یشا لم یکن پر امت کا اجماع ہو چکا ہے۔ یہ قول سننے سے خصم کو بالکل اطمینان ہو جائے گا۔

۶۔ دلیل کے مقدمات میں ایسے امور بیان کئے جائیں جو کہ خصم کے نزدیک مسلم ہوں اور اگرچہ یہ امور ہمارے نزدیک ثابت نہ ہوں اور حسیات۔ عقلیات اور متواترات میں سے بھی نہ ہوں مگر چونکہ یہ امور خصم کے نزدیک تسلیم شدہ ہیں اس لئے اگر ہم ان کو اپنے دلائل اور قیاسات میں لائیں گے تو یہ بات ہمیں مفید پڑے گی۔ اور سب سے بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ خصم کو انکار کی گنجائش ہرگز نہ ہوگی۔ اس تقریر میں ہم نے ایک حد تک وہ امور بیان کر دیئے ہیں جن کی وجہ سے دلیل کے انکار کی خصم کو گنجائش نہ رہے۔ اب ہم ناظرین کو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اگرچہ چھ قسم کے امور اس امر میں مساوی ہیں کہ ان میں سے خواہ کوئی سا امر متحقق ہو خصم کو مقدمہ دلیل کے متعلق چون چرا کی کوئی گنجائش نہ رہتی۔ مگر عموم فائدہ کی جہت سے متفاوت ہیں حسیات۔ عقلیات اور سمعیات بغیر ان لوگوں کے جو مسلوب العقل مسلوب

الحواس ہوں سب ذی روح مخلوقات کے حق میں مساوی ہیں جو امور آنکھ سے دیکھے یا کان سے سنے جاتے ہیں وہ اگر اندھے یا بہرے کے آگے پیش کیے جائیں تو اس کے نزدیک یہ ہرگز قابل تسلیم نہ ہوں گے۔

جو امور کہ بذریعہ تواتر کے ثابت ہوتے ہیں وہ صرف اس کے حق میں مفید ہوں گے جس کو تواتر کے ذریعے معلوم ہوئے ہوں بہت سے ایسے امور ہوتے ہیں جو بعض لوگوں کو تواتر کے ذریعے سے معلوم ہوتے ہیں۔ اور بعض ان سے بالکل ناآشنا ہوتے ہیں۔ امام شافعی علیہ الرحمۃ کا فتویٰ قتل المسلم بالذمی کے بارے میں ان کے مقلدین کو تواتر کے ذریعے سے پہنچا ہے مگر دیگر ائمہ کے مقلدین تک بذریعہ تواتر یہ فتویٰ نہیں پہنچا اس کے علاوہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی اور بھی بہت سی جزئیات ہیں کہ اکثر فقہا کو ان کا علم نہیں۔ ایسے امور جو پہلے اپنے دلائل کے نتائج تھے اور اب دلائل کے اجزاء بن گئے ہیں صرف ان لوگوں کے لیے مفید ہوتے ہیں جو کہ اس قسم کے تصرفات پر قدرت تامہ رکھتے ہوں اور خصم کے نزدیک جو امور مسلم ہوتے ہیں وہ بھی خاص خاص لوگوں کے لیے مفید ہوتے ہیں۔

اب ہم تمہیدات کے بیان سے فارغ ہو چکے ہیں اور ناظرین کو کتاب کے مقصود کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔

پہلا باب

اس باب میں خدا کی ذات کی نسبت بحث کی جائے

اور اس میں ہم دس دعاوی ثابت کریں گے۔

پہلا دعویٰ

ا۔ خدا کی ہستی کے ثبوت متعلق ہے۔

اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ ہم دنیا میں ہزار ہا اشیاء موجود دیکھتے ہیں اور یہ اشیاء ایسی وضع اور تناسب سے بنائی گئی ہیں کہ ان کی موجودگی میں کوئی کسی قسم کا شک نہیں۔ دنیا میں جس قدر چیزیں ہیں ان میں بعض تو ایسی ہیں کہ اگر ان کی ماہیت کی طرف غور سے دیکھا جائے تو بالطبع کسی نہ کسی جہت اور مکان خاص کا تقاضا کرتی ہیں۔ مثلاً ہوا اور آگ اوپر جانے کی مقتضی ہیں اور پانی اور خاک نیچے کی طرف مائل ہیں اور بعض انکے برعکس ہیں۔ ان کی ماہیات مکان مخصوص کے اقتضاء یا عدم اقتضاء سے خالی ہیں۔ جیسے سیاہی۔ سفیدی۔ سرخی۔ خوشبو۔ بدبو۔ غم و خوشی۔ شجاعت بزدلی وغیرہ وغیرہ۔ پہلی قسم کی موجودات میں سے بعض ایسی ہیں جو بالکل بسیط ہیں اور مختلف اشیاء کی یکجائی سے ان کی ترتیب نہیں۔ اس قسم کی چیزوں کو جو ہر فرد یا اجزاء لاتجزی کہتے ہیں اور بعض ایسی ہیں جن کی ماہیت مختلف اشیاء کے میل جول سے پیدا ہوئی۔ جیسے انسان۔ گھوڑا۔ گدھا۔ کتا۔ خچر وغیرہ وغیرہ۔ یہ چیزیں اجسام کہلاتی ہیں۔

دوسری قسم کی موجودات (غیر متحیزی) میں سے بعض ایسی ہیں جو بدون کسی محل کے موجود نہیں ہو سکتیں۔ جیسے سیاہی۔ سفیدی۔ سرخی۔ سبزی وغیرہ۔ یہ اشیاء اعراض کہلاتی ہیں اور بعض خود بخود موجود ہیں۔ وہ صرف ایک ہے جس کو ہم خدا کہتے ہیں۔ اگرچہ جوہر فرد کی موجودیت اور عدم موجودیت میں متکلمین اور فلاسفر کا مدت سے سخت اختلاف چلا آتا ہے مگر اجسام اور اعراض کی موجودیت کا تو ہر ایک ذی عقل قائل ہے۔ موٹی سے موٹی سمجھ والا آدمی بھی اگر تھوڑی دیر کے لئے غور و فکر کرے تو اجسام و اعراض دونوں کی

موجودیت میں اس کو کوئی شک وشبہ نہیں رہتا۔

ہمیں ان لوگوں پر سخت تعجب آتا ہے جو دیدہ و دانستہ اعراض کی موجودیت سے انکار کر بیٹھے ہیں اور غلطی دعویٰ کی یہ حد ہے کہ دنیا بھر میں اپنی نظیر کسی کو نہیں سمجھتے ہم ان کے مقابلہ میں دیگر اعراض کی موجودیت پر دلائل قائم کرنے کو ضروری نہیں سمجھتے ہم صرف ان کے اس انکار اور شور وشغب کی نسبت پوچھتے ہیں کہ یہ موجود ہے یا معدوم۔ اگر معدوم ہے تو اعراض کی موجودیت ثابت ہوگئی اور اگر موجود ہے تو اجسام کے قبیلہ میں سے ہے یا اعراض سے پہلی شق کو باطل ہے تو اب آپ کا یہ شور وشغب اعراض میں سے ہوا جو اعراض کی موجودیت کا اعلیٰ ثبوت ہے۔

جب دنیا کی چیزوں کی تقسیم اور ان کی موجودیت ناظرین کو معلوم ہوگئی ہے تو اب ہم اپنے مدعا کے اثبات کے درپے ہونا چاہتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ زمین آسمان وغیرہ دنیا کی سب چیزوں کا کوئی پیدا کرنے والا ہے اور اسی کا نام خدا ہے۔ کیونکہ دنیا حادث ہے اور ہر حادث کے لئے بھی سبب اور خالق ہے جو خدا کہلاتا ہے۔ یہ دلیل ہے جس کے دو مقدمے ہیں (۱) دنیا حادث ہے (۲) ہر حادث کے لئے سبب اور خالق کا ہونا ضروری ہے۔ اس کے دونوں مقدموں پر بحث ہو سکتی ہے۔ جب خصم نے دوسرے مقدمے پر جرح کی تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ یہ ایسا یقینی اور ظاہر امر ہے جس میں کسی شخص کو بھی انکار کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

اگر کسی کو اس کے تسلیم کرنے میں رکاوٹ ہے تو یہ صرف حدوث اور سبب کے معنے نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ حدوث کے معنے ہیں ایک وقت میں کسی چیز کا معدوم ہونا اور دوسرے وقت میں اس کا موجود ہونا محال تھا یا ممکن۔ اگر محال تھا تو اب موجود کیونکر ہوگئی ہے کیونکہ محال وہ چیز ہوتی ہے جو کبھی عالم شہود میں نہ آسکتی ہو اور اگر ممکن سے تھی۔ تو اس کے امکان کے یہ معنے ہیں کہ بلحاظ اسکی ماہیت کے اسکا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں اگر معدوم ہے تو محض اس وجہ سے ہے کہ اسکی علت معدوم ہے اور اگر موجود ہوئی ہے تو اس واسطے کہ اس کی علت موجود ہوئی الغرض ممکن کی چیز ہے جیسے کوئی خلا جاننے تو وہ وجود اور عدم دونوں کے اقتضاء سے خالی ہوتی ہے اور اسکی ماہیت میں اس قدر استعداد ضرور ہوتی ہے کہ اگر کوئی مرجح وہاں پر موجود نہ ہو تو وہ بھی پردۂ عدم میں مستور رہتی ہے اور اگر مرجح موجود ہو تو عالم شہود میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ جب ممکن کی ماہیت اس قسم کی ہے کہ بذاتہ

معدوم ہے اور نہ موجود۔ تو اس کی موجودیت کے لئے کسی ایسی چیز کی ضرورت ہے جو اس کو عدم ازلی کے پنجرے سے نکال کر وجود کے دلفریب میدان میں لے آئے اور اس کا ذلیل اور ناپاک پنجہ اس کے گلے سے اتار کر وجود کا دلربا ہار پہنا دے اور یہ بات اس قسم کی ہوگی جو ممکنات کے قبیل سے بالکل علیحدہ ہو ورنہ "خفتہ را خفتہ کے کند بیدار" والا مقولہ صادق آئے گا کیونکہ جب وہ خود ممکن ہے اور اس کا وجود و عدم اور دونوں اس کے حق میں یکساں ہیں تو دوسری چیز کے لئے وہ کیونکر علت اور مرجح کہلانے کی مستحق ہو سکتی ہے بس اسی کو ہم خدا کہتے ہیں۔

اور اگر خصم دلیل کے پہلے مقدمہ (حدوث دنیا) پر گفتگو شروع کرے گا تو اس کے جواب میں ہم یوں کہیں گے کہ دنیا بیشک حادث ہے اور اس کے حدوث پر ہمارے پاس دلیل موجود ہے۔ مگر اقامت دلیل سے پیشتر ہم صرف اتنا بتانا آپ کو ضروری سمجھتے ہیں کہ دنیا کی اشیاء میں سے صرف اجسام کو ہی ہم لے کر ان کا حدوث ثابت کریں گے اور جب اجسام کا حادث ہونا ثابت ہو جائے گا تو اعراض کے حدوث میں بالکل کوئی اشتباہ نہ رہے گا کیونکہ اجسام اور اعراض ممکن ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ اور جب ایک قسم کی ممکن چیزیں حادث ثابت ہو گئیں تو دوسری قسم کی ممکنات کا حدوث کیونکر ثابت نہ ہوگا۔ نیز پہلے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ اجسام اعراض کا محل ہیں اور اعراض کو ان میں حلول کا تعلق ہے تو جب محل کا حادث ہونا روز روشن کی طرح ظاہر ہو جائے گا تو حلول کردہ چیزوں کے حادث ہونے میں کونسا خفا رہ جائیگا۔

اب ہم اصل دلیل کی طرف رجوع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سب کے سب اجسام حادث ہیں۔ کیونکہ یہ محل حوادث ہیں اور جو چیز محل حوادث ہوتی ہے وہ خود حادث ہوتی ہے نتیجہ ہوا اجسام حادث ہیں۔

اس دلیل کے دو مقدمے ہیں (۱) اجسام محل حوادث ہیں (۲) جو چیز محل حوادث ہوتی ہے وہ خود حادث ہوتی ہے۔ ان دونوں مقدمات پر جرح ہو سکتی ہے۔ اسلئے ہم ان دونوں کے اثبات کے لئے کوشش کرتے ہیں۔ پہلے مقدمہ (اجسام محل حوادث ہیں) کے ثبوت میں ہم اتنا کہہ دینا کافی سمجھتے ہیں کہ دنیا میں جس قدر اجسام ہیں ان میں سے بعض متحرک اور بعض ساکن ہیں۔ اور حرکت و سکون دونوں حوادث کے قبیل سے ہیں اس لئے اجسام محل حوادث ہیں۔

اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حرکت اور سکون اعراض میں سے ہیں اور اعراض کا نہ ہم وجود مانتے ہیں اور نہ حدوث تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ بڑی بڑی ضخیم اور مضبوط کتابوں میں بہت طول سے اعراض کے وجود پر اعتراضات اور ان کے جوابات کی سلسلہ بیانی کی گئی ہے۔ مگر میرے خیال میں اس بحث کا نتیجہ بجز تضیع اوقات کے اور کچھ نہیں اعراض کا وجود نظریات میں سے نہیں ہے تاکہ ان کے وجود پر کافی بحث کی جا سکے ہر ایک آدمی تکالیف بیماریاں، بھوک پیاس، سردی گرمی، خوشی غم وغیرہ محسوس کر سکتا ہے۔ اور یہ بھی جانتا ہے کہ سب چیزیں یکے بعد دیگرے موجود ہوتی ہیں پہلے تکلیف ہوتی ہے تو پھر راحت آ جاتی ہے۔ ایک وقت بیماری میں مبتلا ہوتے ہیں اور دوسرے وقت میں صحت یاب ہو جاتے ہیں۔ علی ہذا القیاس دوسرے اعراض میں بھی حدوث کا سلسلہ برابر جاری ہے ان تمام چیزوں کا نام اعراض ہے پس ثابت ہوا کہ اعراض موجود بھی ہیں اور حادث بھی۔ یہ بات مطلق اعراض سے متعلق تھی۔ اب خاص کر حرکت و سکون کی موجودیت اور حدوث کی نسبت ہم کچھ کہنا چاہتے ہیں (وہو ہذا) ہمارا روئے سخن زیادہ تر فلاسفہ کی طرف ہے اور یہ لوگ عالم کے اجسام کو دو قسم پر منقسم کرتے ہیں۔ (۱) آسمان اور (۲) عناصر اربعہ یعنی پانی۔ مٹی۔ آگ اور ہوا۔ آسمانوں کی نسبت ان کا یہ اعتقاد ہے کہ یہ ہمیشہ یعنی ازل سے اپنی اپنی وضع پر متحرک چلے آتے ہیں۔ ان کی مجموعی حرکت قدیم ہے اور حرکت کا ایک ایک فرد حادث ہے۔

اربعہ عناصر کی نسبت کہتے ہیں کہ یہ فلک قمر کے نیچے کی سطح کے اندر لئے ہوئے ہیں اور یہ کہ ان سب کا مادہ ایک ہے اور یہ بھی قدیم۔ ان صورت اور اعراض سب حادث ہیں۔ مادہ پر ان کا توارد ہمیشہ سے ہوتا چلا آیا ہے۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر پانی کی طبیعت پر حرارت کا غلبہ ہو جائے تو ہوا بن جاتا ہے اور ہوا حرارت سے آگ بن جاتی ہے۔ علی ہذا القیاس ہوا کا پانی بن جانا۔ آگ کا ہوا ہو جانا۔ پانی کا پتھر بن جانا۔ پتھر کا پانی بن جانا وغیرہ وغیرہ۔ فلاسفہ کے نزدیک مسلم ہے۔ فلاسفہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ان چار عنصروں کے ملنے سے کانیں نباتات اور حیوانات پیدا ہوتے ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ فلاسفہ کے نزدیک حرکت و سکون موجود بھی ہے اور حادث بھی ہے۔ تقریر بالا سے کسی قدر آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ اجسام حرکت اور سکون کے محل ہیں اور حرکت و سکون ان میں حلول کئے ہوئے ہیں مگر ہم صرف اسی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس پر مزید روشنی ڈالنی چاہتے ہیں کیونکہ ابھی تک

یہ پہلو بہت تاریکی میں پڑا ہوا ہے۔

ہر جسم یا متحرک ہے یا ساکن اور حرکت وسکون دونوں حادث چیزیں ہیں حرکت کا حادث ہونا تو ایسی چیز ہے جو مشاہدہ سے معلوم ہو سکتا ہے مگر سکون کی نسبت یہ بات دل میں کھٹکتی ہے کہ ممکن ہے کہ ایک چیز ابتداء سے ساکن چلی آتی ہو۔ اس کو حرکت کرنے کی نوبت ہی نہ آئی ہو۔ اب اس چیز کا سکون قدیم ہوگا لیکن اگر تھوڑی دیر کے لئے غور کیا جائے تو یہ شبہ فوراً رفع ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ اس ہمیشہ سکون کی حالت میں رہنے والی چیز کا حرکت کرنا ممکن ہے یا محال ہے۔ دوسری شق تو باطل ہے۔ کیونکہ ہر ایک جسم میں حرکت وسکون دونوں کی استعداد ہوتی ہے۔ بعض جسموں کا ہمیشہ حرکت کرنا اور بعض کا ساکن رہنا محض خارجی سببوں کی وجہ سے ہے تو جب چیز مذکور کا حرکت کرنا ہوا تو یہ قاعدہ ہے کہ ممکن وہ چیز ہوتی ہے جس کے وجود سے کوئی محال امر لازم نہ آئے۔ اب ہم فرض کرتے ہیں کہ وہ چیز سکون کی حالت کو چھوڑ کر متحرک ہو گئی ہے۔ تو حالت سکون کو اس نے خیر باد کہہ دیا ہے تو معلوم ہو گیا کہ سکون بھی حادث تھا کیونکہ ہم آگے کسی موقع پر ثابت کریں گے کہ جو چیز قدیم ہوتی وہ معدوم نہیں ہو سکتی۔ جیسے ازل سے وہ موجود چلی آئی ہے ویسے ہی ابد تک موجود رہتی ہے۔

اس تقریر پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ یہ سب کچھ تب ہو سکتا ہے جب یہ بات معلوم ہو جائے کہ جسم اور حرکت وسکون میں باہم تغایر ہے یعنی جسم اور چیز ہے اور اس کا حرکت کرنا یا ساکن رہنا اور شے ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ جسم متحرک ہے تو اس سے پایا جاتا ہے کہ جسم اور چیز ہے اور حرکت ایک وصف ہے جو جسم کو عارض ہے۔ ورنہ ہمارا یہ کہنا ہرگز درست نہ ہوگا کہ یہ جسم متحرک نہیں۔ کیونکہ جب جسم اور حرکت میں اتحاد ہے تو حرکت کی نفی بعینہ جسم کی نفی ہونی چاہیے۔ سکون اور جسم کا باہم متغایر ہونا بھی اسی پر قیاس کر لو۔ الغرض جسم کا اور چیز ہونا اور حرکت کا اور شے ہونا ایسا کھلا اور واضح امر ہے جو کسی دلیل کا محتاج نہیں اس پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ جسم اور حرکت وسکون کی باہم مغایرت تو ہم نے تسلیم کر لی۔ مگر ان دونوں وصفوں کا حدوث ہمارے نزدیک مسلم نہیں ممکن ہے کہ جسم متحرک کے ہمراہ وصف حرکت ابتداء ہی سے چلی آتی ہو۔ صرف اس کا ظہور اب ہوا ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ہم دلائل کے ذریعہ سے ثابت کر سکتے ہیں کہ وصف

حرکت کا ابتدا سے چلا آنا اور بعد میں اس کا ظاہر ہونا۔ یہ دونوں امر خلاف واقع ہیں۔ مگر ہم اس طول طویل قصے کو چھیڑنا نہیں چاہتے۔ ہم معترض کی بات مان کر کہتے ہیں کہ وصف حرکت کا ظہور حادث ہے۔ پس صرف اسی سے اجسام کا کل حوادث ہونا ثابت ہو گیا ہے۔ جیسے حرکت و سکون اجسام کی صفتیں ہیں ویسے ہی ان کا جسموں میں ابتدا سے چلا آنا اور پھر کسی وقت ان کا ظاہر ہونا بھی ان کی بالواسطہ صفتیں ہیں اور جیسے حرکت اور سکون کے حادث ہونے سے انسان کا کل حوادث ہونا ثابت ہوتا ہے ویسے ہی ان دونوں صفات مذکورہ بالا کے حدوث سے ان کی کلیت پایۂ ثبوت کو پہنچ سکتی ہے۔

ایک اور اعتراض بھی وارد ہو سکتا ہے۔ وہ یہ کہ حرکت کا حدوث قابل تسلیم نہیں جب تک آپ اس امر کو ثابت نہ کر لیں کہ وصف حرکت کسی دوسرے جسم سے انتقال کر کے اس خاص جسم میں نہیں آئی۔ ممکن ہے کہ وصف حرکت قدیم ہو اور خاص خاص وقتوں میں مختلف جسموں میں اس کا ورود ہو مثلاً ایک وقت میں زید میں حرکت تھی پھر وہ زید کو اس سے علیحدہ ہوئی اور اب عمر میں آ گئی۔ کسی وقت میں اس سے علیحدہ ہو کر خالد وغیرہ میں جائے گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اعراض اور اوصاف اپنے محلوں سے علیحدہ نہیں ہو سکتے ہیں ہر ایک عرض کا بقاء اور فنا محل کے بقاء اور فنا پر موقوف ہوتا ہے مثلاً زید کے بالوں میں جو خاص سیاہی ہے اس میں یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی وقت عمر کے بالوں میں جا پہنچے۔ نہ یہ کہ جب پیری کا زمانہ آئے گا تو اس کے بالوں کی سیاہی بالکل نیست و نابود ہو جائے گی۔ اس امر کے ثبوت پر بڑے بڑے باوقعت اور نامی گرامی علماء نے مختلف مقامات میں دلائل قائم کئے اور اپنی طرف سے اس میں کوئی دقیقہ نہ اٹھا رکھا مگر وہ اپنی اس غرض میں کامیاب نہ ہو سکے۔ کوئی دلیل زبردست اور نہایت مضبوط دلیل پیش نہ کر سکے جس سے محققین کے دلوں سے یہ درد ہمیشہ کے لئے سر نہ اٹھاتے۔ اس امر کے ثبات کے لئے ہم دلیل پیش کرتے ہیں جو امید ہے کہ بہت مفید ثابت ہوگی (مترجم)

جن لوگوں کا اعراض کے انتقال کی طرف خیال گیا ہے۔ ہماری سمجھ میں ان کو عرض اور انتقال کے معنے سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے ان چیزوں کی حقیقت کی تہہ تک ان کا پہنچنا نصیب ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ وہ ایسے دور از عقل امر کی نسبت زور لگاتے۔

انتقال کے معنی ہیں جسم کا ایک مکان چھوڑ کر دوسرے مکان میں جانا اس کی حقیقت دریافت کرنے میں تین چیزوں کا جاننا ضروری ہے۔ جسم کی ماہیت کو جاننا۔ مکان کا

تصور ہے جسم کو محل سے جو ایک خاص تعلق ہے اس کا معلوم کرنا۔ یہ تعلق جسم اور مکان دونوں سے جدا ہے۔ نہ اس کو جسم کی حقیقت کے ساتھ اتحاد ہے اور نہ مکان کے ساتھ عینیت۔ در حقیقت یہ جسم اور مکان کا باہمی ارتباط ہے جس کی وجہ سے ان دونوں میں ایک خاص ربط اور لگاؤ ہے۔

جیسے ہر ایک جسم کو مکان کی ضرورت ہے ویسے ہی ایک عرض اور صفت کو محل کی ضرورت ہے اور سرسری نظر سے دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو نسبت جسم کو اپنے مکان کے ساتھ ہے وہی نسبت عرض کو اپنے محل کے ساتھ ہے جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ لوگوں کو یہ گمان ہو گیا ہے کہ جیسے جسم باوجودیکہ اس کو اپنے مکان کے ساتھ ایک خاص تعلق ہے۔ مکان سے علیحدہ ہو کر دوسرے مکان میں جا سکتا ہے۔ ویسے ہی عرض کا اپنے ایک محل سے علیحدہ ہو کر دوسرے محل میں جانا درست ہے۔ پس انتقال اعراض کے قائلین کے اس قول کی بنا صرف اسی بات پر ہے۔

عرض کو جو تعلق محل کے ساتھ ہے اس کو جسم کے تعلق مکانی پر قیاس کرنا سراسر حماقت اور کم ظرفی ہے۔ آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ جسم کا تعلق مکانی جسم کی حقیقت سے مغائر ہے اور عرض کا تعلق بھی اس کی حقیقت کا عین ہے کیونکہ اگر اس تعلق کو جسم کے تعلق کی مانند عرض کی حقیقت سے جدا مانا جائے تو جیسے عرض کو اپنے محل کے ساتھ جو ایک خاص ربط اور تعلق ہے ویسے ہی اس تعلق کو عرض کے ساتھ ایک خاص ربط اور تعلق ہوگا ویسے ہی اس تعلق کے تعلق کو تعلق کے ساتھ ایک خاص ربط اور تعلق ہوگا۔ وھلم جرا۔

یہ تسلسل ہے جو محال ہونے کے علاوہ اس امر کو چاہتا ہے کہ جب تک غیر متناہی ایک وقت میں مجتمع نہ ہوں۔ تب تک کسی عرض کا پایا جانا ممکن نہیں۔

اصل بات یہ کہ اگرچہ عرض کے تحقق کیلئے محل کا ہونا ضروری ہے جیسے جسم کے لئے مکان کا ہونا ضروری ہے مگر ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔

جو چیز کسی دوسری شے کے لئے لازم ہوتی ہے وہ دو طرح پر ہوتی ہے۔ لازم ذاتی اور لازم عرضی۔ لازم ذاتی وہ ہوتا ہے کہ اگر وہ خارج یا ذہن میں موجود نہ ہو تو دوسری شے (ملزوم) بھی موجود نہ ہو جیسے دن کے واسطے سورج کا ہونا۔ جب آسمان سے سورج غروب ہو جاتا ہے تو دن بھی اس کے ساتھ ہی رخصت ہو جاتا ہے اور جب سورج افق شرقی سے نمودار ہوتا ہے تو دن بھی اس کے ساتھ ہی آ جاتا ہے۔ علی ہذا القیاس جب ذہن میں سورج کا ملاحظہ

کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ ہی دن کا خیال بھی آ جاتا ہے۔ لازم عرضی اس کے بالکل خلاف ہے۔

جسم کے لئے مکان لازم عرضی ہے اور عرض کے لئے محل لازم ذاتی ہے۔ جسم کے لئے مکان کا لازم عرضی ہونا اس بات سے ہے کہ پہلے ہم جسم کی ماہیت کو معلوم کرتے ہیں اور اس کے بعد مکان کی نسبت سوچتے ہیں کہ مکان کوئی واقعی اور مستقل حقیقت ہے یا محض ایک چیز ہے۔ آخر بڑے بڑے دلائل قائم کرنے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ مکان بھی جسم کی طرح مستقل حقیقت رکھتا ہے۔ جسم کو ہم مشاہدات سے دیکھ سکتے ہیں اور مکان کا خیال تک دل میں نہیں آتا۔ یہی بات جسم کے لئے کسی خاص مکان کا ہونا ضروری نہیں ہے اور اگر جسم ایک خاص مکان میں موجود نہ ہو تو اس سے اس کا بالکل معدوم ہونا لازم نہیں آتا زید اگر مسجد میں نہ ہوگا تو اس وقت ہم زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ زید مسجد میں نہیں مگر ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ مسجد میں موجود نہ ہونے سے وہ بالکل ہی نیست و نابود ہو گیا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ جسم کے لئے مکان لازمی عرضی ہے نہ کہ لازم ذاتی۔

عرض کے لئے محل لازم ذاتی ہے۔ عرض بغیر خاص محل کے نہ خارج میں متحقق ہو سکتی ہے اور نہ ذہن میں اس کا تصور آ سکتا ہے مثلاً زید کا طول لمبائی زید کا طول خارج میں تب موجود ہوگا جب زید متحقق فی الخارج ہو سکے گا اور ذہن میں بھی اس کا تصور جب ہی آ سکتا ہے جو اس کے ساتھ زید کا تصور کر لیا جائے زید کے مرنے سے اس کے طول کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔

زید کے طول کے لئے بغیر زید کے نہ خارج میں استقلال ہے اور نہ ذہن میں اس کا موجود ہونا بدون اس اختصاص کے جو اس کو زید کے ساتھ ہے محال ہے۔ اب اگر یہ مانا جائے کہ زید کے طول کو زید سے علیحدہ ہونا ممکن ہے تو اس کی علیحدگی اختصاص مذکورہ کے رفع ہو جانے کو مستلزم ہوگی اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ اختصاص کے رفع ہو جانے پر طول کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اعراض کا اپنے محلوں سے علیحدہ ہو جانا ناممکن ہے۔

اب تک تو ہم نے اپنی دلیل کے پہلے مقدمہ کے اثبات پر زور دیا ہے اور ہمارے مخالفین کا مقدمہ کسی حد تک اس کو مانتے بھی ہیں۔ مگر ہم دلیل کے دوسرے مقدمہ کی طرف جاتے ہیں۔ یعنی یہ بات کرتے ہیں کہ دنیا چونکہ حوادث سے اس لئے یہ خود بھی حادث ہے۔

کر عالم کو جو حوادث کا محل ہے قدیم مانا جائے تو اس کے ساتھ ہی آسمان کے دورات بھی غیر متناہی تسلیم کرنے پڑیں گے لیکن آسمان کے دورات کی عدم تناہی کی بنا پر تین محال امور لازم آتے ہیں(۱) آسمان کے دورات اگر غیر متناہی ہیں تو آج سے پہلے کے دورات سے متعلق یقیناً یہ کہنا صحیح ہو گا کہ وہ پوری ہو چکے ہیں کیونکہ زمانہ ماضی میں جو چیز ہوتی ہے۔ زمانہ حال کی نسبت اسے یہ کہنا کہ یہ گذر چکی ہے بالکل درست ہوتا ہے تو وہ غیر متناہی بھی ہیں۔ اور پورے ہو چکنے کا لفظ بھی ان پر صادق آتا ہے تو گویا وہ غیر متناہی بھی ہو ئے اور یہ اجتماع نقیضین ہے۔

(۲) آسمان کے غیر متناہی دورے چونکہ عدد کی حقیقت سے باہر نہیں اس لئے وہ جفت ہوں گے یا طاق اور یا دونوں کے علاوہ کوئی اور چیز ہوں یا دونوں یعنی جفت بھی ہوں گے اور طاق بھی پچھلی دو شقیں تو باطل ہیں کیونکہ جفت وہ عدد ہوتا ہے جو دو یا کئی ایک برابر حصوں پر منقسم ہو سکے جیسے دس۔ اب اس دو پر تقسیم کرنے سے پانچ پانچ کے دو عددوں پر منقسم ہو سکتا ہے اور طاق وہ ہے جو جفت کے خلاف ہو۔ یعنی برابر حصوں پر منقسم نہ ہو سکے۔ جیسے نو سو ہر ایک عدد یا برابر حصوں پر منقسم ہو گا یا نہ ہو گا۔ یا یوں کہئے کہ ہر ایک عدد یا جفت ہو گا یا طاق۔ مگر یہ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ کوئی ایسا عدد بھی ہو جو نہ جفت ہو نہ طاق۔ یا جفت اور طاق دونوں ہو ورنہ پہلی صورت میں اجتماع النقیضین کا قائل کرنا پڑے گا۔

ان کا جفت ہونا بھی غلط ہے کیونکہ جو عدد جفت ہوتا ہے اس میں صرف ایک عدد کی کمی ہوتی ہے۔ اگر یہ کمی پوری ہو جائے تو وہ عدد طاق ہو جاتا ہے مگر جب آسمان کے دورے غیر متناہی ہیں تو اس میں ایک کی کمی کیا معنے۔

ان کا طاق ہونا بھی باطل ہے کیونکہ طاق میں بھی صرف ایک ہی کی کمی ہوتی ہے اگر یہ کمی پوری ہو جائے تو طاق جفت ہو جاتا ہے۔ لیکن جب دورے غیر متناہی ہیں تو ان میں سے ایک کیونکر کم ہو سکتا ہے سو جب آسمان کے دورے عدم تناہی کی صورت پر نہ جفت ہو سکتے ہیں اور نہ طاق۔ اور نہ ان سے باہر نکل سکتے ہیں اور نہ ہی ان دونوں کا مجموعہ ان پر صادق آسکتا ہے تو ثابت ہوا کہ یہ متناہی ہیں۔ (۳) اگر آسمان کے دورے غیر متناہی ہوں تو یہ ماننا پڑے گا کہ دو عدد غیر متناہی بھی ہیں اور ان میں سے ایک کم اور زائد ہے حالانکہ جب دونوں عدد عدم تناہی میں برابر ہیں تو ان کا ایک دوسرے سے کم و بیش ہونا ہرگز نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ عدد کم وہ ہے جس میں بہ نسبت زائد کے کچھ کمی ہو اگر یہ کمی پوری ہو جائے تو وہ

دونوں برابر ہو جاتے ہیں مگر جب عدد کم غیر متناہی ہے تو اس میں کمی کے کیا معنے ۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اگر دوسرے غیر متناہی ہوں تو دو غیر متناہی عددوں کا ایک دوسرے سے کم و بیش ہونا کیونکر لازم آتا ہے سو دیکھئے اور غور سے دیکھئے ۔

تمام فلاسفہ اس امر پر متفق ہیں کہ زحل تیس سال کے بعد ایک دورہ کرتا ہے اور شمس ہر سال میں ایک دورہ کرتا ہے سو اگر تیس سال کے بعد زحل کے دوروں کو شمس کے دوروں سے نسبت لگائی جائے تو زحل کے دورے شمس کے دوروں کے تیسویں حصے پر برآمد ہوں گے کیونکہ تیس سال میں زحل نے صرف ایک دورہ کیا ہے اور شمس تیس دورے کر چکا ہے اور ایک تیس کا تیسواں حصہ ہوتا ہے اور ساٹھ سال کو زحل کے صرف دو دورے ہوں گے اور شمس کے دوروں کی تعداد ساٹھ تک پہنچ جائے گی ۔ علیٰ ہذا القیاس قمر ان لوگوں کے نزدیک بارہ ماہ میں بارہ دورے کرتا ہے سو سال کے بعد شمس کے دوروں کو قمر کے دوروں سے نسبت لگانے سے شمس کے دورے قمر کے دوروں کا بارھواں حصہ برآمد ہوں گے اب دیکھئے زحل ۔ شمس اور قمر کے دورے غیر متناہی بھی ہیں اور شمس کے دورے زحل کے دوروں اور قمر کے دوروں سے کئی حصے بھی زائد ہیں ۔

اس جگہ پر ایک یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ متکلمین کے نزدیک خدا کے مقدورات اور معلومات دونوں غیر متناہی ہیں مع ہذا خدا کی معلومات بہ نسبت مقدورات کے زائد ہیں ۔ کیونکہ خدا کی ذات صفات قدیمہ اس کی صفات قدیمہ ہیں .... شریک الباری اجتماع النقیضین ارتفاع النقیضین وغیرہ وغیرہ ۔ یہ ایسی چیزیں ہیں جو خدا کو معلوم ہیں ۔ مگر ان کے پیدا کرنے پر خدا کو مطلق قدرت نہیں ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں ہم خدا کے معلومات کو غیر متناہی کہتے ہیں وہاں خدا کے مقدورات کو غیر متناہی کہنے سے ہمارا وہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا جو معلومات کو غیر متناہی کہنے سے ہے بلکہ مقدورات کو غیر متناہی کہنے سے مراد یہ ہے کہ خدا کی ایک صفت قدرت ہے جس کی وجہ سے خدا دنیا کی مختلف چیزوں کے پیدا کرنے پر قدرت رکھتا ہے اور وہ ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے خدا میں یہ بات نہیں ہوتی ہے کہ اس کی ایجادی قدرت کسی حد پر ٹھہر جائے اور آگے مخلوقات کے ایجاد پر ان کو قدرت نہ ہو ۔

ہمارا یہ کہنا کہ خدا کی ایک صفت قدرت ہے جس کے سبب سے وہ ایجاد پر قدرت رکھتا ہے اور خدا اس امر کی طرف مشعر ہے کہ یہاں بہت سی غیر متناہی چیزیں ہیں اور خدا ان

عقل سے یہ پایا جاتا کہ وہ متناہی ہیں۔

جن لوگوں نے ہمارے اس مقدورات اللہ تعالیٰ و معلومات غیر متناہیہ سے خدا کی مقدورات کا غیر متناہی ہونا سمجھ لیا ہے زیادہ تر ان کی غلطی کی بنا مقدورات اور معلومات کے تشابہ لفظی پر ہے چونکہ یہ دونوں الفاظ جمع مؤنث کے صیغے ہونے میں برابر تھے اس لئے ان کو یہ مغالطہ ہوا مگر یہ قاعدہ ہے کہ الفاظ معانی کے تابع ہوتے ہیں نہ معانی الفاظ کے۔

دوسرا دعویٰ

کائنات عالم کے لئے جو سبب اور خالق (خداوند تعالیٰ) ہم نے ثابت کیا ہے اس کا قدیم ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ اگر وہ حادث ہے تو اس کے لئے کسی اور خالق کا وجود ماننا پڑے گا۔ اور اگر وہ بھی حادث ہے تو اس کے لئے خالق تلاش کرنا پڑے گا علیٰ ہذا القیاس آخر یہ سلسلہ یا تو غیر متناہی چلا گیا تو تسلسل کا وجود ماننا پڑے گا جو محال ہے اور اگر یہ سلسلہ کسی ایسے خالق پر ختم ہو گیا جو قدیم ہے اور اس کے آگے اور کوئی خالق تجویز نہیں ہو سکتا تو کائنات عالم کا خالق (خداوند قدیم) بھی وہی ہو گا جس پر یہ سلسلہ منتہی ہوا ہے اور راستے میں جو اسباب نظر آتے ہیں وہ سب کے سب وسائل اور واسطے کہے جائیں گے اور بس۔

خدا کو قدیم کہنے سے ہمارا یہ مطلب ہے کہ اس کے وجود سے پہلے عدم نہیں بلکہ ہمیشہ سے اس کا وجود چلا آیا ہے۔ جہاں تک ہمارا امکان ہے ہم نظر دوڑاتے ہیں مگر اس سے بھی آگے خدا کا وجود تھا سو اب یہ سوال ہرگز نہ وارد ہو سکے گا کہ قدیم کے ساتھ قدم کی صفت جو آپ ثابت کر رہے ہیں تو جیسے خدا کی ذات قدیم ہے ویسے ہی یہ صفت بھی قدیم ہو گی اور جیسے خدا کے قدیم ہونے کے لئے قدم کی صفت کی ضرورت ہے ویسے ہی اس صفت کے قدیم ہونے کے لئے ایک اور صفت قدم کی ضرورت ہوگی وھلم جرا۔ اور یہ تسلسل ہے جو محال ہے۔

تیسرا دعویٰ

جیسے کہ کائنات عالم کا خالق ازلی اور قدیم ہے ویسے ہی اس کے واسطے ابدی ہونا بھی ضروری ہے یعنی وہ ایسا ہونا چاہئے کہ اس کے لئے بھی فنا اور اس کے وجود کے لئے

کبھی زوال نہ ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس پر زوال کا طاری ہونا جائز ہوتا تو جیسے ایک
معدوم شے کے وجود کے واسطے سبب اور خالق ہونا ضروری ہوتا ہے ویسے ہی اس کے
وجود کے زوال کے لئے بھی سبب اور خالق کا ہونا ضروری ہوتا۔ کیونکہ اس صورت میں
خالق کے وجود کا زوال ایک حادث چیز ہے اور ہر حادث کے لئے کسی مرجح کا ہونا ضروری
ہوتا ہے اب مرجح یا فاعل ہوگا یا زوال کی ضد یا خالق کے وجود کے شرائط میں کسی شرط کا
معدوم ہو جانا۔ مرجح کا فاعل ہونا جائز ہے کیونکہ فاعل اس چیز کو پیدا کر سکتا ہے اور اس
کے فعل کا ثمرہ وہی شے ہو سکتی ہے جو مستقل ہستی رکھتی ہو اور اس کے وجود پر مختلف قسم کے آثار
مرتب ہو سکیں یا یوں کہیئے کہ اس پر شے کا لفظ بولا جا سکے مگر یہاں پر فاعل کے فعل کا ثمرہ
خالق کا عدم ہے جو لاشے ہے معتزلہ کے نزدیک اگرچہ معدوم پر بھی شے کا لفظ بولا جا سکتا
ہے مگر ایسی شے ان کے نزدیک بھی ثمرۂ قدرت نہیں بن سکتی۔ اگر فاعل کی نسبت پوچھا
جائے کہ هل فعل الفاعل شيئا کیا فاعل نے کوئی شے پیدا کی؟ اس کے جواب میں
یہی کہنا پڑے گا ما فعل شيئا۔ کسی شے کو پیدا نہیں کیا۔ اگر خالق کے زوال کا مرجح اس کی
ضد قرار دی جائے تو وہ دو باتوں سے خالی نہ ہوگی۔ حادث ہوگی یا قدیم اگر حادث ہوئی
تو ایک قدیم شے (خالق) کے زوال کا سبب کہلانے کی کیونکر مستحق ہوئی۔ اور اگر قدیم
ہوئی تو اس کی کیا وجہ ہے کہ ازل سے یہ چیز خالق کے ساتھ چلی آئی ہے۔ مگر پہلے کبھی اس
نے اس کے نیست و نابود کرنے کا قصد نہیں کیا اور اب اس کی بیخ کنی کے درپے ہوئی۔

خالق کے وجود کی شرطوں میں سے کسی شرط کا معدوم ہونا بھی خالق کے زوال کا
مرجح نہیں ہو سکتا کیونکہ شرط اگر حادث ہے تو حادث چیز قدیم (خالق) کے لئے شرط
کیوں کر ہو سکتی ہے اور اگر اسے قدیم مانا جائے تو جو شخص قدیم چیز کی معدومیت کو محال قرار
دیتا ہے وہ اس شرط قدیم کے زوال کو کیوں کر تسلیم کرے گا۔

سو جب خالق کے زوال کا مرجح ان تین چیزوں میں سے کوئی بھی نہ ہو سکا تو یہ
بات ثابت ہو گئی کہ خالق جیسا ازلی ہے ویسا ہی ابدی بھی ہے۔

چوتھا دعویٰ کا ثبوت۔ کہ خالق جیسا ازلی و ابدی ہے ویسا نہ وہ جوہر ہے اور
نہ اس کو کسی مکان کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ قدیم ہے
اب اگر اس کا کسی مکان کے ساتھ تعلق ہو تو اس کو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اپنے مکان میں سے
حرکت کر کے کسی اور مکان کی طرف چلا گیا ہے یا اپنے مکان میں ساکن ہے۔ الغرض اس

صورت میں حرکت یا سکون کے ساتھ اسکو موصوفیت کا رابطہ ہوگا اور حرکت وسکون دونوں حادث چیزیں ہیں اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ حادث کا محل بھی حادث ہوتا ہے لہذا خالق حادث ہوگا۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اسکی کیا وجہ ہے کہ متکلمین ان لوگوں کی سخت مخالفت کرتے ہیں۔ جو جوہر کے لفظ کو خداوند تعالیٰ پر بولتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی اس کو احتیاج الی الکان سے مقدس اور منزا سمجھتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کے الفاظ کا خدا تعالیٰ پر اطلاق کرنا اگر چہ عقل کے نزدیک کوئی شنیع امر نہیں مگر ہم کو ایسے اطلاقات سے دو چیزیں روکتی ہیں لغت اور شرع۔

لغت تو اس لئے کہ مثلاً جوہر کو خدا پر اطلاق کرتے وقت یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ لفظ بہ نسبت خداوند کریم کے حقیقت ہے یا استعارہ حقیقت تو صراحتاً باطل ہے اور استعارہ بھی اس لئے ناجائز ہے کہ مشبہ بہ میں بہ نسبت مشبہ کے وجہ شبہ کی ہوگی تو اس کی ذات اقدس میں بجا ہماری نقص لازم آئے گا۔

اور شرع اس لیے کہ شرع کا یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ جن میں لفظوں کو خدا پر اطلاق کرنے کی ہمیں اجازت دی گئی ہے ان کے بغیر کسی دوسرے لفظ کا خدا پر اطلاق کرنا جائز ہے۔ اسی واسطے شرع کی اصطلاح میں خدا تعالیٰ کے جس قدر ذاتی اور صفاتی اسماء ہیں ان کا نام اسماء توقیفی قرار پایا ہے۔

پانچواں دعویٰ

خدا تعالیٰ جسم بھی نہیں کیونکہ جسم کی ترکیب ایسے دو جوہروں کے ملنے سے ہوتی ہے جن کو ایک دوسرے کی طرف احتیاج اور ان میں ایک خاص تعلق و ربط ہو تو جب یہ ثابت ہو چکا ہے خداوند تعالیٰ جوہر نہیں تو جسم کیسے ہو سکے گا۔ کیوں کہ جس پر جسم صادق آتا ہے اس پر پہلے جوہر کا اطلاق ہوتا ہے وجہ اس کی یہ ہے جو جوہر کا مفہوم جسم سے کسی قدر وسیع ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جو مفہوم وسیع اور عام ہوتا ہے وہ خاص کے سب افراد پر بھی بولا جاتا ہے اور علاوہ ان کے اور بھی کئی ایک افراد پر اس کا اطلاق صحیح ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص اپنی اصطلاح میں خداوند کریم کو جسم کے لفظ سے پکارتا ہے۔ اور اس اطلاق میں جسم کے حقیقی معنے اس کے ذہن میں نہیں ہوتے تو عقل کے نزدیک اس میں کوئی

تو درست نہیں۔ ہاں لغت اور شرع میں یہ لفظ بالکل ناجائز ہوگا۔ نیز اگر خداوند کریم جسم ہوتو
کسی خاص شکل اور مقدار میں ہوگا اور جس شکل اور مقدار میں ہوگا اگر خارجی امور سے قطع
نظر کی جائے تو اس سے چھوٹا یا بڑا ہونا بھی اس کا ممکن ہے تو سب اس کو خاص شکل اور مقدار
دینے کے لئے کوئی مرجح ضرور ہوگا جس نے اس کو خاص انداز سے پیدا کیا ہے تو اب خدا
مخلوق ہوگا نہ خالق۔

چھٹا دعویٰ

کائنات عالم کا خالق عرض بھی نہیں۔ کیونکہ عرض ہماری اصطلاح میں وہ چیز ہوتی
ہے جو اپنے موجود ہونے میں دوسری چیز کی محتاج ہو۔ وہ چیز یا جسم ہوگی یا جوہر اور یہ دونوں
حادث چیزیں ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ اگر محل حادث ہو تو اس میں حلول کردہ چیز بھی حادث
ہوتی ہے لہٰذا خالق عالم بھی حادث ہوا۔ حالانکہ پہلے ہم ثابت کر چکے ہیں کہ یہ قدیم اور
ازلی وابدی ہے۔

اگر لفظ عرض سے یہ مراد لی کہ وہ ایسی صفت کا نام ہے جو دوسری چیز کی محتاج تو
ہو مگر دوسری چیز مکان اور جہات کی تحدید سے منزہ اور مقدس ہو تو ایسے عرض کے وجود سے ہم
بھی منکر نہیں۔ کیونکہ خدا کی صفات اسی قبیل میں سے ہیں مگر نزاع اس میں ہے کہ صانع و
خالق کہلانے کا استحقاق وہ ذات رکھتی ہے جو ان صفات کی موصوف ہے یا صفات۔

جب ہم کہتے ہیں کہ صانع اور خالق صفت نہیں تو اس کہنے سے ہماری غرض یہ
ہوتی ہے کہ صانعیت اور خالقیت یہ دونوں صفتیں اس ذات کی طرف منسوب ہیں۔ جس
کے ساتھ جملہ صفات قائم ہیں۔ نہ اس کی صفات کی طرف جیسے ہم کہتے ہیں کہ بڑھئی عرض
اور صفت نہیں تو اس وقت ہماری یہ غرض ہوتی ہے کہ نجاری صنعت بڑھئی کی طرف منسوب ہے نہ
اس کی صفات کی طرف یا یوں کہئے کہ بڑھئی وجود ہے نہ اس کی صفات۔

اگر کوئی شخص ان دو مذکورہ بالا معانی کے بغیر عرض کا کوئی اور معنے لے کر اس کو
خدا پر اطلاق کرتا ہے تو اس کو لغت اور شرع جواب دے گی۔ عقل کے نزدیک یہ کوئی محال
امر نہیں۔

ساتواں دعویٰ

خدا نہ اوپر ہے نہ نیچے نہ دائیں ہے نہ بائیں۔ نہ آگے نہ پیچھے الغرض جہات سے

کہ خداوند تعالیٰ کو کسی جہت سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خداوند جوہر ہے اور نہ عرض۔ اور کسی جہت کے ساتھ منسوب ہونا صرف جواہر اور اعراض ہی کے ساتھ خاص ہے۔

اگر کوئی یوں کہے کہ خداوند تعالیٰ کو جہت کے ساتھ منسوب کرنے کے معنے کچھ اور ہیں جن کی وجہ سے ہم اس کے لئے کوئی نہ کوئی جہت کے مقرر کر سکتے ہیں تو اس کے جواب میں ہم یوں کہیں گے کہ جواہر اور اعراض میں جو طریقہ جہت کے ساتھ منسوب کرنے کا ہے اگر اسی قسم کی منسوبیت کے خداوند کریم میں آپ قائل ہیں اور جس طرز کی ان کے لئے جہات مقرر ہیں۔

اسی طرز پر آپ بھی اس کے لئے جہت مقرر کرتے ہیں تو اس کے تسلیم کرنے کے لئے ہم ہرگز تیار نہیں کیونکہ اس قسم کی جہت کا مقرر ہونا صرف جواہر اور اعراض کے لئے ہے فقط اور اگر اس کے علاوہ کسی اور معنے کے لحاظ سے آپ اس کے لئے کوئی جہت مقرر کرتے ہیں تو جب تک آپ اس کو بیان نہ کریں ہم اس پر رائے زنی نہیں کر سکتے۔ اگر آپ کی مراد جہت سے قدرت اور علم ہے اور آپ کے نزدیک اس کے لئے کسی جہت کے مقرر ہونے کے یہ معنے ہیں کہ وہ ہر ایک امر پر قادر اور ہر ایک چیز کا عالم ہے تو اس بات میں ہم آپ کے ساتھ متفق ہیں۔

اگر یہ مذموم طریقہ اختیار کیا جائے کہ لفظ حقیقی اور اصلی معنی چھوڑ کر جو کچھ جی میں آیا اس میں سے مراد لے لیا۔ اور جب کسی ایک معنے کے کسی نے تردید کی تو جھٹ پٹ کہہ دیا کہ میری مراد کچھ اور تھی تو اس کا علاج ہمارے پاس کوئی نہیں۔

ایک اور دلیل بھی ہمارے پاس ہے جس سے پایا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے لئے کوئی جہت مقرر نہیں وہ یہ کہ اگر وہ کسی جہت میں ہو تو یہ ظاہر ہے کہ مخصوص جہات سے کسی ایک جہت کے ساتھ خاص ہوگا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ان جملہ جہات کو اس کی ذات کے ساتھ برابر نسبت ہے تو اب خدا تعالیٰ کا کسی ایک جہت کے ساتھ خاص ہونا واجب یا ممتنع تو ہوگا نہیں بلکہ ممکن ہوگا اور یہ تو بدیہی ہے کہ ہر ایک ممکن کے لئے سبب اور مرجح کا ہونا ضروری ہے سو اب یہاں بھی کوئی سبب اور مرجح ضرور ماننا پڑے گا جو خدا کے لئے کسی ایک جہت کو مقرر کر دے یا یوں کہنا چاہئے کہ خدا تعالیٰ اپنی جہت کے تقرر میں کسی غیر کا محتاج ہو تو یہ ظاہر ہے کہ جو چیز کسی بات میں کسی اور کی محتاج ہو وہ قدیم نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ قدیم کہلانے کی وہی چیز

مستحق ہو سکتی ہے جو تمام موجودات میں ہو جب کہ موجود اجسام کی کیا شان نہ ہو۔ عالم کے پہلے
موجود ہو چکا ہے خدا تعالیٰ قدیم ہے۔

اگر سوال یہ ہو کہ کس لئے خدا کے لئے جہت مقرر ہو جو اشرف جہت ہے
تو اس کا جواب یہ ہے کہ فوق، تحت وغیرہ جہات اس وقت مقرر ہوئی ہیں۔ جب سے
خدا تعالیٰ نے عالم دنیا کو اس ترتیب خصوصی پر پیدا کیا ہے۔ پیدائش دنیا سے پہلے نہ فوق تھا
نہ تحت نہ یمین نہ شمال۔ نہ قدام نہ خلف الغرض کوئی جہت نہ تھی کیونکہ مثلاً فوق اور تحت میں سر
اور پاؤں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے تو جب سر اور پاؤں والے ہی مفقود تھے فوق اور تحت کہاں

ایک اور دلیل سے بھی ثابت ہو سکتا ہے کہ خدا کے لئے کوئی جہت مقرر نہیں ہو سکتی
وہ یہ کہ اگر وہ کسی جہت میں ہوتا خواہ مخواہ کسی جسم کے محاذی ہوتا اور یہ ظاہر ہے کہ جو شے کسی
جسم کے محاذی ہوگی وہ جسم میں جسم سے بڑی ہوگی یا اس سے کم یا مساوی اور کمی بیشی اور
مساوات کے ساتھ وہی چیز موصوف ہو سکتی ہے جو کسی خاص مقدار اور
اندازہ پر ہو۔ سو خدا تعالیٰ بھی کسی خاص مقدار اور حجم پر ہوگا مگر اس کے ساتھ ہی خدا تعالیٰ کا
اپنے مقدار خاص سے بڑا یا چھوٹا ہونا بھی ممکن ہے تو ایسے خدا کا اس کے خاص مقدار اور
اندازہ پر ہونے کے لئے کسی مخصص اور مرجح کو تلاش کرنا پڑے گا۔ اچھا خدا ہوا اپنے اندازہ
میں کسی اور کا محتاج ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ آپ کی تقریر سے پایا جاتا ہے کہ جو چیز کسی جہت میں ہو
کسی جسم کے محاذی ہوگی وہ ضروری مقدار ہوتی ہے اور آپ پہلے لکھ آئے ہیں کہ اعراض بھی جہات
کی طرف منسوب ہوتی ہے تو لازم آیا کہ اعراض بھی مقداری چیز ہیں۔ حالانکہ مقدار ہونا
صرف اجسام ہی کا خاصہ ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں ہم نے اعراض کو جہات کی
طرف منسوب ہونے والی کہا ہے وہاں یہ بھی لکھا ہے اعراض تو جہات کی طرف منسوب ہونا
بالتبع طور پر ہے۔ سو جیسے جہت کی طرف ان کی منسوبیت عارضی ہے ویسے ہی ان کے
عارضی طور پر مقداریت کو تسلیم کرنے میں بھی ہمیں کوئی عذر نہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ اس
اعتبار سے جواہر میں ہی حلول کر سکتی ہے تبھی تو کہتے ہیں۔ سو جیسے جواہر پر بڑا لفظ بولا
جا سکتا ہے ویسے اعراض پر بھی اس کا اطلاق درست ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ جواہر پر اس
لفظ کا اطلاق ذاتی طور پر ہے اور اعراض پر عارضی۔

اس جگہ پر ایک سوال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر خدا تعالیٰ کی جہت فوق میں اعتقاد صحت

پذیر نہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ جب خدا سے کوئی دعا مانگی جاتی ہے تو ہاتھ اور منہ اوپر کو اٹھا کر مانگی جاتی ہے نیز حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت ﷺ نے اپنی ایک باندی کو آزاد کرنا چاہا اور اس کے ایمان کا بہت استفسار کرتے ہوئے آپ نے پوچھا "این اللہ" خدا کہاں ہے اس نے آسمان کی طرف اشارہ کیا تو آپ نے فرمایا "انہا مومنۃ" یہ عورت مومنہ ہے اگر خدا تعالیٰ آسمان پر نہ ہوتا تو آنحضرت ﷺ آسمان کی طرف اشارہ کرنے پر اس کے ایمان کی تصدیق کیوں کرتے؟

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہ سوال بعینہ ایسے ہے جیسا کوئی یہ کہے کہ جب خدا تعالیٰ کعبہ میں موجود نہیں تو ہم حج کرنے کیوں جاتے ہیں۔ نماز میں رو بقبلہ کیوں کھڑے ہوتے ہیں اور جب خدا زمین میں نہیں تو سجدے کیوں کرتے ہیں اور نہایت عاجزی وانکساری سے ماتھے کیوں رگڑتے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ ہر ایک امر میں ترتیب کا خیال رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ دنیا کے کاموں سے کوئی کام ہو جب اس میں ترتیب نہیں تو وہ کام بالکل مقبولیت کی نظر سے گرا ہوا ہوگا۔ اور چونکہ دین کے کاموں میں سے نماز نہایت اہمیت رکھتی ہے اور سب سے زیادہ ضروری ہے۔ لہٰذا اس میں بھی کسی خاص ترتیب کی پابندی ضروری ہونی چاہیے اگر نماز میں عام اجازت ہو کہ جدھر چاہو منہ کر لو۔ اور کوئی مشرق کی طرف منہ کر کے کھڑا ہو جائے کوئی مغرب کو۔ کوئی جنوب کو منہ کئے نماز گزار رہا ہو۔ کوئی شمال کی جانب ہاتھ باندھے کھڑا ہو تو یہ نماز کیسی بُری معلوم ہوگی۔ ہر کوئی یہی کہے گا کہ یہ کوئی عظیم الشان دین کا مذاق اور بے ترتیبی ہے۔ نماز میں رو بقبلہ ہونے کی اصل غرض یہ ہے کہ مسلمانوں کے دلوں میں یکجہتی ہو اور اس سے ان کے تودد و محبت اور خلوص محبت اور روحانیت میں ایک حد تک ترقی ہو۔ نیز جملہ جہات اس بات میں برابر ہیں کہ ان میں سے جس کی طرف رخ کر کے ہم نماز ادا کریں ادا کر سکتے ہیں تو خدا تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی یادگار قائم رکھنے کے لئے کعبہ والی سمت کو ہمارے لئے مقرر کر دیا ہے اور اس کی بزرگی و عظمت ظاہر کرنے کیلئے اس کو اپنی طرف منسوب کر کے "بیت اللہ" کا لفظ اس پر اطلاق کر دیا۔

الغرض جیسے رو بقبلہ ہونے میں مصالح مخفی ہیں ویسے ہی دعا مانگنے کے وقت آسمان کی طرف ہاتھ کو منہ کو اٹھانا بھی خالی از حکمت نہیں۔ اس کی ایک ظاہری وجہ یہ ہے کہ جیسے کعبہ نماز کا قبلہ ہے ویسے آسمان دعا کا قبلہ ہے اور خدا تعالیٰ نماز اور دعا ان دونوں

دیکھا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ سے دعا مانگنے والے نفوس کی اصل غرض اس سے نعمتوں کا حاصل کرنا ہوتا ہے اور ثابت شدہ بات ہے کہ خدا کی نعمتوں کے خزانے آسمانوں پر ہیں۔ خدا تعالیٰ اپنے بندوں کے رزق فرشتوں کو سپرد کرتے ہیں۔ جیسے کہ اس کا ارشاد ہے وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ اور انسان کی جبلت اور سرشت میں یہ امر داخل ہے کہ جب وہ خدا تعالیٰ سے کوئی چیز مانگے تو جہاں اس کے رزق کا خزانہ ہے اس کی طرف دیکھے۔

لونڈی کے آسمان کی طرف اشارہ کرنے پر آنحضرت ﷺ کا اس کے ایمان کی تصدیق کرنا اس وجہ سے نہیں تھا کہ آپ خدا کو آسمان پر سمجھتے تھے بلکہ اصل بات یوں ہے کہ وہ لونڈی گونگی تھی اس کو اپنے ایمان کے اظہار کرنے کی اور کوئی وجہ نظر نہیں آئی بجز اس کے کہ آسمان کی طرف اشارہ کر کے آپ کو سمجھا دے کہ میں اس معبود حقیقی پر ایمان لائی ہوں دوسرے یہ کہ وہ لونڈی پہلے بت پرست تھی اور بت پرستوں کے خدا (اصنام) گھروں میں ہوتے تھے اس نے گویا آنحضرت ﷺ کو یہ جتایا کہ میں ان معبودوں سے بیزار ہو کر جو گھروں میں رہتے ہیں اس خدا تعالیٰ پر ایمان لائی ہوں جو گھروں میں رہنے سے پاک اور بالاتر ہے۔

اس جگہ پر ایک سوال وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اگر خدا تعالیٰ جہت میں قرار پذیر ہونے سے پاک اور مقدس ہو تو خدا تعالیٰ کو ایسی چیز ماننا پڑے گا جو ان چھ جہات سے باہر ہے یا یوں کہو کہ وہ جہان سے باہر ہے نہ اندر نہ جہان کے ساتھ متصل ہے نہ اس سے منفصل۔

اس کا جواب یہ ہے ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ہر ایک چیز جس میں اتصال اور انفصال کی استعداد ہو اور کسی نہ کسی جہت کے ساتھ اس کا تعلق ہو۔ اتصال اور انفصال اور دخول وخروج خالی نہیں ہو سکتی۔ مگر دیکھنا اس بات کو ہے کہ جس میں نہ اتصال کی استعداد ہو نہ انفصال کی صلاحیت اور اس کو کسی جہت سے واسطہ ہو اگر اس پر یہ مفاہیم مذکورہ بالا صادق نہ آئیں تو کوئی قباحت لازم آتی ہے اس کی عمدہ نظیر یہ ہے کہ کوئی کہے کہ ایسی چیز کا پایا جانا محال ہے جو نہ تو موجود جاہل نہ عالم۔ سو اگر اس چیز میں قدرت، علم، جہل، ہم کی قبولیت کی استعداد ہے تو اس کا قادر عاجز جاہل عالم نہ ہونا۔ بیشک ناجائز اور ارتفاع النقیضین کا باعث ہے لیکن جن چیزوں میں بالکل مادہ ہی نہیں مثلاً جمادات۔ ان پر ان مفاہیم کا صادق آنا کوئی خرابی کا موجب ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ اتصال وانفصال اور جہات میں قرار پذیر ہونے کے قابل

وہ چیزیں ہوتی ہیں جو متحیز ہوں یا کسی متحیز بالذات کے ساتھ قائم ہوں اور خدا تعالیٰ میں چونکہ تحیز اور متحیز بالذات کے ساتھ قائم ہونے کی شرط مفقود ہے لہٰذا خدا تعالیٰ نہ متصل ہے نہ منفصل کہ جسمانی میں واقع ہے نہ خارج۔

اب خصم سے پوچھنا چاہیے کہ آیا کسی چیز کا موجود ہونا محال ہے یا ممکن ہے جو نہ متحیز ہو اور نہ کسی متحیز شے میں حلول کرتی ہو یعنی کیونکہ وہ نہ اتصال وانفصال کے قابل ہے اور نہ وہ کسی جہت سے کے ساتھ مخصوص ہو سکتی ہے۔ اگر وہ بھی ممکن ہے تو ہمارا دعویٰ ثابت ہے۔ اگر انکار کرے تو ہم کہیں گے کہ یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ تحیز (مکانی چیز) حادث ہے اور یہ کہ ہر حادث کے لئے کسی نہ کسی سبب کا ہونا ضروری ہے جو حادث نہ ہو۔ اس پر اگر وہ یہ کہے کہ اس قسم کی شے کی حقیقت ہماری سمجھ میں نہیں آسکتی کہ نہ وہ کسی جہت میں ہو نہ قابل اتصال وانفصال ہو تو اس کا جواب یہ کہ سمجھ میں نہ آنے کا اگر یہ مطلب ہے کہ اس کی حقیقت کو ہماری قوت خیالیہ اور قوت متوہمہ دریافت نہیں کر سکتی تو بیشک یہ بات درست ہے کیونکہ ہماری قوت خیالیہ اور متوہمہ میں وہی شے آسکتی ہے جو جسمانی ہو یا اجسام سے کسی قسم کا تعلق رکھتی ہو۔

اور اگر یہ مطلب ہے کہ اس قسم کی شے کے ثبوت پر کوئی دلیل عقلی قائم نہیں ہو سکتی تو یہ غلط ہے ہم نے دلیل عقلی قائم کر دی ہے اور جہاں تک ہم سے ہو سکا ہم نے اس کے ہر پہلو پر روشنی ڈالی ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جو چیز خیال اور وہم میں نہ آسکے واقع میں اس کی کوئی حقیقت اور ہستی نہیں ہوتی وہ محض وہمی اور فرضی ہوتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ قاعدہ درست ہو تو آپ کے خیال کی بھی کوئی ہستی نہ ہوگی بلکہ موہوم اور افترائی چیز ہوگی کیونکہ خیال خیال میں نہیں آسکتا اور نہ طریقۃ الشئی نفسہ کا اقرار کرنا پڑے گا۔ اس کے علاوہ اور بھی ہزاروں اشیاء ہیں قوت خیالیہ میں ان کا انتقاش نہیں ہو سکتا مگر وہ اپنے اندر واقعیت اور وجود کا پہلو رکھتی ہیں۔ مثلاً علم، قدرت، آواز، خوشبو، درد، حلم، غصہ، خوشی، غم وغیرہ وغیرہ الغرض صفات نفسانی سب اسی قسم کی چیزیں ہیں۔ خدا تعالیٰ کو بھی انہی چیزوں پر قیاس کرلو تمہاری قوت خیالیہ اس کا ادراک نہیں کر سکتی مگر وہ نہایت زبردست اور سب سے اعلیٰ و ارفع ذات ہے۔

آٹھواں دعویٰ

خدا تعالیٰ اس بات سے پاک ہے کہ وہ عرش پر یا کسی اور جسم پر متمکن ہو۔ یعنی جس طرح بادشاہ کو یہ کہا جاتا ہے کہ بادشاہ تخت پر بیٹھا ہوا ہے یا ایک آدمی چارپائی پر بیٹھا ہوا ہے۔ خدا کو ہرگز یہ بات کہنی جائز نہیں کیونکہ اگر خدا تعالیٰ کسی جسم پر متمکن ہو تو اس کی مقداری تجسیم کرنا پڑے گا کیونکہ جو چیز متمکن ہوتی ہے وہ یا اس سے بڑی ہوتی ہے یا اس کے برابر اور کمی بیشی اور مساوات کیساتھ وہی شے موصوف ہو سکتی ہے جو مقداری ہو الغرض جسم پر متمکن ہونا جسم یا اعراض کے ساتھ خاص ہے اور خدا تعالیٰ چونکہ نہ جسم ہے نہ عرض لہٰذا کسی جسم پر متمکن نہیں۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ خدا تعالیٰ کا قول ہے۔ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى خدا عرش پر متمکن ہوا۔ اور حدیث میں آیا ہے ینزل اللہ کل لیلۃ الی سماء الدنیا۔ خدا ہر رات نیچے کے آسمان پر اترتا ہے اگر خدا تعالیٰ عرش پر متمکن نہیں تو خدا اور آنحضرت ﷺ کے اس قول کے کیا معنے؟

پہلی بات کا جواب یہ ہے لوگ دو گروہ ہیں۔ عام لوگ اور علماء پہلے گروہ کو اس قسم کے مسائل میں ہرگز دخل نہ دینا چاہئے۔ ان کے لئے صرف اس قدر کافی ہے کہ وہ اس قسم کی باتوں پر ایمان لے آئیں ان کی حقیقت میں ان کو کسی قسم کا شبہ نہ ہو۔ ان کے عقول ایسے امور کو بہت سمجھانے سے بھی نہیں سمجھ سکتے۔ خدا کی طرف سے تو اتنی استعداد پیدا کی گئی ہے کہ وہ شریعت کے موٹے احکام کو سمجھیں اور ان پر عمل درآمد کریں اور بس۔ مالک بن انس رضی اللہ عنہ سے کسی شخص نے استواء کے معنے پوچھے تو آپ نے کہا الاستواء معلوم والکیف مجہول والسؤال عنه بدعة والایمان به واجب استواء کے معنے معلوم ہیں اور اس کی کیفیت مجہول۔ اس کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے اور اس پر ایمان لانا واجب۔

علماء کے گروہ کو اس قسم کی باتوں میں توغل اور مغز زنی کسی حد تک جائز ہے مگر فرض عین نہیں کیونکہ ضروری قدر صرف یہ ہے کہ خدا کی نسبت جمیع عیوب سے پاک ہونے اور ممکنات کی جملہ صفات سے منزہ ہونے کا اعتقاد رکھا جائے۔ قرآن مجید کے سب معنی سمجھنے کی ہمیں تکلیف نہیں دی گئی۔

ایسی باتوں کی نسبت یہ اعتقاد رکھنا کہ یہ بھی مقطعات قرآنی کی مانند متشابہات

کے قبیل سے ہیں بالکل ناجائز ہے۔ کیونکہ مقطعات قرآنی ایسے حروف یا الفاظ ہیں جو اہل عرب کی اصطلاح میں کسی معنے کے لئے موضوع نہیں۔ اگر کسی اہل لغت کے کلام میں یہ حروف پائے جاتے تو ان کو لغو اور مہمل ہونے کا خطاب دیا جاتا ہے۔ مگر چونکہ باری تعالی کلام میں جو فصاحت و بلاغت کے مراتب میں سب سے اعلیٰ مرتبہ میں شمار کیا جاتا ہے مقطعات وارد ہیں لہذا ان کو متشابہات کا خطاب دیا گیا۔ مگر آنحضرت ﷺ کا یہ فرمان ینزل اللہ الی سماء الدنیا لغوی حیثیت سے جو معنے اپنے اندر رکھتا ہے یہ عبارت ہے کہ اس سے اس کے حقیقی معنی مراد لئے جائیں یا مجازی۔ مگر کوئی اہل لغت اس کلام کو مہمل اور بے معنی نہیں کہہ سکتا۔

اس وضع کے لئے جس قدر اقوال ہیں جاہل لوگ ان سے ایسے معنے سمجھتے ہیں جو بالکل خلاف واقع ہوتے ہیں مگر علماء اپنی خداداد لیاقت کے ذریعہ ان کے اصلی اور صحیح معانی کو پا لیتے ہیں۔

خدا تعالی فرماتا ہے وھو معکم اینما کنتم جہاں تم ہو خدا تمہارے ساتھ ہے جاہل لوگ اس کو حقیقی معنے پر محمول کرتے ہیں جو استوٰی علی العرش کے مخالف ہے مگر علماء سمجھ جاتے ہیں کہ اس سے مراد خدا کی رفعت علمی ہے۔

حدیث قدسی میں آیا ہے۔ قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن مومن کا دل خدا کی دو انگلیوں کے درمیان ہے جاہل تو انگلیوں کے وہی معنے سمجھتے ہیں جو متعارف ہیں۔ مگر علماء یہاں بھی اصلیت کو پا جاتے ہیں وہ یہ کہ جیسے انگلیوں کے درمیان میں آئی ہوئی شے کو جدھر چاہیں پھیر سکتے ہیں۔ ویسے ہی خدا تعالیٰ مومن کے دل کو جدھر چاہے پھیر سکتا ہے۔ الغرض اس سے مراد قدرت علی التقلیب ہے۔

حدیث قدسی میں آیا ہے۔ من تقرب الیّ شبراً تقربت الیہ ذراعاً ومن اتانی یمشی اتیتہ ھرولۃ جو مجھ سے ایک بالشت بھر قریب ہوتا ہے میں اس سے ایک ہاتھ کا قدر قریب ہوتا ہے اور جو میرے پاس چل کر آتا ہے میں اس کے پاس دوڑ کر آتا ہوں جہلا اس ہرولہ سے دوڑنا سمجھتے ہیں جو متبادل اور معروف ہیں مگر اہل علم یہ معنے کرتے ہیں کہ جو شخص ذرا سی توجہ بھی میری طرف کرے میں اس پر اپنی رحمت ڈال دیتا ہوں اور اس پر انعامات و اکرامات کا مینہ برسا دیتا ہوں۔

حدیث قدسی ہے لقد طال شوق الابرار الی لقائی وانا لقائہم

ناخشۃ شوقاً۔ نیک کار لوگوں کو میرے ملنے کا بہت شوق ہے مگر مجھے ان سے بھی زیادہ ان کے ملنے کا اشتیاق ہے۔ جاہل لفظ شوق سے وہی معنے لیتے ہیں جو مشہور ہیں یعنی ایسی کیفیت جو انسان کو حصول مطلوب پر مجبور کردے۔ مگر اہل علم کہتے ہیں کہ جس چیز کا شوق ہوتا ہے۔ شوق اس کی طرف متوجہ ہونے اور اس کے حاصل کرنے کا سبب ہوتا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ کبھی کبھی سبب کا لفظ بول کر اس میں سے مسبب کے معنے لئے جاتے ہیں۔ سو اسی قاعدہ کے مطابق یہاں بھی لفظ شوق سے مراد طرح طرح کے انعامات اور قسم قسم کے درجات ہیں جو انہیں قیامت میں خاص طور پر عطا کئے جائیں گے علی ہذا القیاس جہاں قرآن شریف میں خدا تعالیٰ نے غضب اور رضا کو اپنی طرف منسوب کیا ہے وہاں عقاب وثواب مراد ہوتا ہے۔ جو غضب اور رضا کا ثمرہ ہے۔

حدیث میں حجر اسود کے بارہ میں آیا ہے۔ انہ یمین اللہ فی الارض جہلا لفظ یمین کے معنے دائیں ہاتھ کے کرتے ہیں۔ مگر جب وہ اپنے اس مذہب کی طرف خیال کرتے ہیں کہ خدا تعالیٰ عرش پر ہے تو گھبرا جاتے ہیں کیونکہ ایک طرف تو خدا تعالیٰ عرش پر ہے اور ایک طرف کعبہ میں حجر اسود اس کا دایاں ہاتھ حدیث سے ثابت ہو رہا ہے۔ مگر علماء یہاں بھی اصلیت کو پا جاتے ہیں وہ یہ کہ لفظ یمین مصافحہ کے معنے میں بطور مجاز کے مستعمل ہوا ہے کیونکہ جب بادشاہ کے ہاتھ کو اس کی تعظیم کے لئے بوسہ دیا جاتا ہے ویسے حجر اسود کو بھی بوسہ دیا جاتا ہے۔

جب آپ کو یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس قسم کے اقوال کو مقطعات قرآنی کی طرح متشابہات میں شامل کرنا درست نہیں تو اب ہم اصل بات کی طرف رجوع کرکے استوا کے معنے بیان کرتے ہیں اور معترض کے اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔

خدا تعالیٰ نے اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰی میں استوا کو جو اپنی ذات کی طرف منسوب کیا ہے اس میں چار احتمال ہو سکتے ہیں (۱) خدا عرش کو چاہتا ہے (۲) خدا عرش پر ہر طرح سے قادر ہے (۳) عرض کی مانند خدا نے عرش میں حلول کیا ہوا ہے (۴) جیسے بادشاہ تخت پر بیٹھا ہوگا ویسے خدا عرش پر بیٹھا ہوا ہے۔

پہلا معنی عقل کے نزدیک بالکل درست ہے مگر الفاظ کے لحاظ سے یہ معنی اس جگہ نہیں چسپاں ہو سکتا کیونکہ اس جملہ میں کوئی بھی ایسا لفظ نہیں جو علم پر دلالت کرے۔ تیسرا اور چوتھا معنی اگرچہ لفظی حیثیت سے صحیح ہے مگر عقل کے نزدیک بالکل غلط ہے دوسرا معنی عقل اور

لغت دونوں کے لحاظ سے بالکل درست ہے جس کے معنی اس آیت کے ہیں کہ خدا تعالیٰ عرش پر قادر ہے۔

آنحضرت ﷺ کے اس قول ینزل اللہ الی السماء الدنیا کے دو معنے ہو سکتے ہیں۔

(۱) عربی زبان میں یہ عام طور پر قاعدہ ہے کہ بعض دفعہ کلام میں سے ایک لفظ کو حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر کے اس کا حکم مضاف الیہ کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ پس مثلاً خدا تعالیٰ کے قول و اسئل القریۃ میں ہر شخص جانتا ہے کہ نفس قریہ سے سوال کرنا بالکل لغو بیہودہ ہے تو یہ کہنا پڑے گا کہ اس جملہ میں لفظ اہل کا محذوف ہے۔ اصل میں یوں عبارت ہے۔ و اسئل اہل القریۃ اسی طرح عرب کا عام محاورہ ہے ینزل الملک علی باب البلد۔ یہاں بھی عسکر کا لفظ محذوف ہوتا ہے۔ جس کے معنے تو صرف یہ ہوگا۔ بادشاہ کا لشکر شہر کے دروازہ میں اترا کیونکہ جو شخص بادشاہ کے اترنے کی خبر دیتا ہے اگر اس سے پوچھا جائے کہ تو اس کے استقبال کے لئے کیوں نہیں گیا تو وہ کہہ سکتا ہے کہ بادشاہ شکار کھیلنے گئے ہیں ابھی تو صرف ان کا لشکر ہی اترا ہے اگر عسکر کا لفظ محذوف نہ ہوتا تو مخبر کے کلام میں سخت تناقض واقع ہوتا ہے اور اس کا یہ جواب بالکل غلط ہوتا۔

سو اسی قاعدہ کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کے قول میں ملک (فرشتہ) کا لفظ محذوف ہے جو لفظ اللہ کی طرف مضاف ہے۔ اصل عبارت کے معنے یہ ہوا کہ پچھلی رات میں خدا تعالیٰ کا ایک رحمت کا فرشتہ نیچے آسمان پر اترتا ہے۔

(۲) لفظ نزول کا ایک معنے تو مشہور ہے یعنی بلند مقام سے نیچے کی طرف انتقال کرنا مگر کبھی کبھی یہ لفظ دو اور معنوں میں بھی استعمال کیا جاتا ہے (۱) مہربانی کرنا۔ مخلوق پر رحم کرنا بندوں کے گناہوں کو معاف کرنا اور طرح طرح انعامات انہیں عطا کرنا (۲) انحطاط اپنے مرتبے سے گرنا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ ان معنوں میں سے کون کون سا معنے خدا تعالیٰ میں پایا جاتا ہے کیونکہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف نقل و حرکت صرف اجسام ہی کے ساتھ ہے۔ تیسرا معنے بھی خدا تعالیٰ میں نہیں پایا جاتا کیونکہ وہ واجب الوجود ہے قدیم ہے اور جملہ امور میں کامل ہے۔ دوسرا معنے بیشک باری تعالیٰ میں پایا جاتا ہے سو اسی معنی کے مطابق آنحضرت ﷺ کے قول کے یہ معنی ہوں گے خدا تعالیٰ رات میں اپنے بندوں

پر رحمت نازل کرتا ہے۔ اس وقت اگر کوئی اس سے بخشش مانگے تو وہ اس کو بخشش دیتا ہے۔

ایک روایت میں یوں آیا ہے کہ جب خدا تعالیٰ کا یہ قول رفیع الشان ذو العرش نازل ہوا تو صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کے دلوں میں خدا کی عظمت ہیبت اور دہشت کا ایسا نقش جم گیا کہ اس سے سوال کرنے اور اپنی حاجتوں کے لیے دعا مانگنے سے ان کو سخت مایوسی ہوئی وہ سمجھے تھے کہ اتنی بڑی جلیل القدر ذات کے آگے ہماری کیا ہستی ہے اور اتنی جرأت ہمارے دلوں میں کہاں ہے کہ اس کے روبرو کھڑے ہو کر اپنی حاجتوں کی استدعا کریں۔ دنیا کے کسی زبردست اور جلیل القدر فرمانروا کے آگے کسی کی مجال نہیں ہوتی کہ اس کے دربار میں قرب حاصل کرنے کے لئے ایک انگلی تک اٹھائے بلکہ معمولاً دنیا کے بادشاہوں کی عادت ہے کہ جب ان کے درباروں میں معمولی حیثیت کے لوگ جا کر ممکن سے ممکن ذرائع سے ان کی توصیف کرتے ہیں تو وہ ان کو سخت زجر و توبیخ سے اپنے درباروں سے نکال دیتے ہیں۔ الغرض جب صحابہؓ پر ایک سخت مایوسی کا عالم طاری ہو گیا تو خدا تعالیٰ نے اپنے رسول کے ذریعہ ان کو تسلی دی اور کہا کہ میں باوجود اس عظمت و بے نیازی کے بڑے درجہ کا رحیم اور مہربان ہوں۔

میرے دربار میں جو آتا ہے خالی نہیں جاتا۔ امیر و غریب کو ایک نظر سے دیکھتا ہوں کسی مفلس کا افلاس اس کی وقعت کو میرے نزدیک کم نہیں کرتا۔ ورنہ کسی امیر کی وجاہت میرے نزدیک اس کی وقعت کا موجب ہو سکتی ہے۔

اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ خدا تعالیٰ کا اپنے بندوں کو تسلی دینا اور رحمت و برکت نازل کرنے کا وعدہ فرمانا بہ نسبت اس کی عظمت شان کے نہایت تنزل ہے ان شفقت اور نوازش بھرے وعدوں کو لفظ نزول کے ساتھ ظاہر کرنے سے یہ غرض ہے کہ اس کی اس قدر اپنے بندوں کے ساتھ مہربانی کرنا اس کی شان و عظمت سے بالکل خلاف ہے۔

اور نیچے کی تخصیص اس لئے کی گئی ہے کہ جیسے یہ فلک جملہ افلاک سے نیچے ہے اور اس کے نیچے اور کوئی فلک نہیں رہتے تھا اس کی رحمت و مکرمت بندوں پر انتہائی درجہ کی ہے یہ کہ جیسے یہ فلک بہ نسبت دیگر افلاک کے بندوں کے نزدیک ہے ویسے ہی خدا تعالیٰ کی رحمت اور شفقت بھی بندوں کے قریب ہے۔ رات کی قید اس لئے لگائی گئی کہ رات کے عامہ خلائق سوتے ہیں اور عشاق کو اپنے حقیقی معشوق (خدا) سے تنہا باتیں کرنے کا اچھا موقع ہوتا ہے۔ خلوت میں جو لطف وصل کا آتا ہے جلوت میں اس کا عشر عشیر بھی نصیب نہیں

ہوتا ہے۔

تو اس دعویٰ کی جس طرح دنیا کی چیزیں مثلاً پانی، آگ، آسمان، زمین، گدھا، گھوڑا وغیرہ دیکھنے میں آسکتی ہیں ایسے ہی خدا تعالیٰ بھی دکھائی دے سکتا ہے۔

ہمارے اس کہنے سے کہ وہ دکھائی دے سکتا ہے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ ہر وقت دیکھا جا رہا ہے یا جس وقت اسے کوئی دیکھنا چاہے دیکھ سکتا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کی ذات اور ماہیت میں اس امر کی قابلیت اور صلاحیت ہے کہ اس کے ساتھ رویت متعلق ہو سکے اور اس کی جانب سے کوئی چیز ایسی نہیں جو ہمیں اس کو دیکھنے سے روکے۔ اگر ہم اس کو نہیں دیکھ سکتے تو یہ ہمارا قصور ہے جو جو شرائط اس کو دیکھنے کی ہیں اگر وہ ہم میں پائی جائیں تو فوراً ہم اس کو دیکھ سکتے ہیں۔

جب ہم کہتے ہیں کہ پانی پیاس بجھاتا ہے اور شراب مستی لاتا ہے تو اس کے کہنے سے ہمارا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ پانی بغیر پینے کے پیاس بجھا دیتا ہے اور شراب پینے سے مستی لاتا ہے جب آپ کو معلوم ہو گیا کہ خدا دیکھا جا سکتا ہے۔ اس سے ہماری مراد کیا ہے تو اب ہم آپ کو ثابت کر دیتے ہیں کہ خدا تعالیٰ دیکھا جا سکتا ہے۔ ہم اس مدعا پر عقلی اور نقلی دونوں طرح کے دلائل قائم کر کے عقلی دلائل کو دو مسلکوں میں منحصر کر لیتے ہیں۔

پہلا مسلک اس میں ایک معقول شخص کو بھی کلام نہیں کہ خدا بھی دیگر موجودات کی مانند اپنے اندر ایک وجود رکھتا ہے اس کی بھی ذات اور حقیقت ہے جیسے دیگر موجودات کے حقائق پر مختلف قسم کے شرائط مرتب ہوتے ہیں۔ اس کی ماہیت بھی اس بات سے خالی نہیں اگر اس میں اور دیگر موجودات میں فرق ہے تو صرف یہ ہے کہ وہ سب کے سب حادث ہیں اور یہ قدیم ہے۔ ان کی صفات بھی حادث ہیں اور اس کی صفات قدیم۔ ان کی صفات سے ان کے حدوث کا پتہ چلتا ہے۔ مگر خدا تعالیٰ ایسی صفتوں سے پاک ہے جو شان الوہیت کے خلاف ہوں اور اس کے حدوث پر دلالت کریں تو ایسی چیزوں کو خدا کی طرف منسوب کرنے میں کوئی ممانعت نہ ہوگی جو اس کی شان الوہیت میں رخنہ نہ ڈالیں اور اس کے قدم کے معارض نہ ہوں۔

یہ عقلی بات ہے کہ جیسے دیگر موجودات کو ہم جانتے ہیں۔ خدا تعالیٰ کے ساتھ بھی ہمارا علم متعلق ہے اور اس کو بھی ہم جانتے ہیں اور اس کو جاننے سے نہ اس کی ذات میں کچھ تغیر لازم آتا ہے اور نہ اس کی صفات میں کچھ کمی اور نہ ہی کوئی ایسی چیز وہاں نظر آتی ہے جو

اس کے حدوث پر دلالت کرے۔

رویت بھی علم کا ایک قسم ہے سو جیسے دیگر موجودات کے مرئی ہونے سے ان کی حقیقتوں اور صفتوں میں کسی قسم کی کمی لازم نہیں آتی۔ خدا کے مرئی ہونے میں بھی کوئی کسی قسم کا نقص لازم نہیں آئے گا۔ اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اگر خدا تعالیٰ مرئی ہوا تو ضرور کسی جہت میں ہوگا۔ اور یہ پہلے ثابت ہو چکا کہ جہات میں ہونا اجسام اور اعراض کے ساتھ خاص ہے۔ پس لازم آیا کہ خدا تعالیٰ بھی اجسام یا اعراض کے قبیل میں سے ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کے مرئی ہونے کے لئے یہ ضروری امر نہیں کہ وہ جہت میں ہو کر مرئی ہو۔

بہر حال یہ ایک نظری مقدمہ ہے کہ مرئی ہونے کے لئے جہت میں ہونا ضروری ہے جب تک اس پر فریق مخالف سے دلیل قائم نہ ہو یہ مقدمہ قابل تسلیم نہیں زیادہ سے زیادہ فریق مخالف یہ کہہ سکتا ہے کہ ہم نے جس چیز کو دیکھا ہے جہت ہی میں دیکھا ہے ابھی کوئی چیز ہمارے دیکھنے میں نہیں آئی جو کسی خاص جہت میں قرار پذیر نہ ہو۔

یہ سخت حماقت اور جہالت ہے جو یہ کہا جاتا ہے کہ چونکہ ہم نے کوئی ایسی چیز نہیں دیکھی جو جہت میں نہ ہو۔ لہٰذا خدا بھی مرئی نہیں ہو سکتا کسی کے نہ دیکھنے سے یہ امر لازم نہیں آتا کہ واقع میں بھی جو چیز کسی جہت سے تعلق نہ رکھتی ہو وہ مرئی نہ ہو سکے اگر دیکھنے اور مشاہدہ پر ہی دارومدار ہے تو خداوند کریم کو جسم کہہ دینے میں کیا تامل ہے کیونکہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا فاعل ہے اور ہم جس فاعل کو دیکھتے ہیں وہ جسم ہی ہوتا ہے پس خدا بھی جسم ہونا چاہئے۔ علیٰ ہذا القیاس دنیا میں جو چیز موجود ہے وہ عالم سے خارج ہے یا اس کے اندر اس میں اتصال کی قابلیت ہے یا انفصال کی استعداد ہے۔ ہمارے دیکھنے میں کوئی شئے چھ جہتوں میں سے کسی نہ کسی جہت سے خالی نہیں پس صاف کہہ دینا چاہئے کہ خدا بھی عالم سے خارج ہے یا اس کے اندر اس میں بھی اتصال یا انفصال کی قابلیت ہے۔ کسی نہ کسی جہت میں یہ ضرور ہے حالانکہ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ وہ سب باتوں سے پاک اور منزہ ہے۔

فریق مخالف کے نزدیک مسلمہ قاعدہ ہے کہ جس طریق پر ایک مشاہدہ کیا جائے اسی طریق پر باقی جملہ اشیاء کا مشاہدہ کرنا بھی ضروری ہے مگر یہ ان کا قاعدہ غلط اور بالکل غلط ہے اگر اس میں ذرا بھی درستی کی بو ہو اعراض کے وجود سے انکار لازم آئے گا کیونکہ ہم جسموں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے اپنے حیز میں متحیز بالذات ہیں اور ہر ایک جسم خاص خاص شکل اور جسامت کا تقاضا کرتا ہے مگر اعراض میں یہ بات مفقود ہے پس لازم آنا چاہئے کہ

امراض موجود ہی نہیں۔

خدا تعالیٰ اپنے آپ کو بھی دیکھتا ہے اور کائنات عالم کو بھی دیکھتا ہے حالانکہ وہ بذات خود نہ کسی جہت میں ہے اور نہ ہی کائنات عالم کی نسبت سے اسے کوئی جہت حاصل ہے سو اگر مرئی ہونے کے لئے جہت میں ہونا ضروری ہے تو لازم آئے گا کہ خدا تعالیٰ اپنے آپ کو نہیں دیکھتا۔ وھو صریح البطلان۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ مرئی وہ چیز ہو سکتی ہے جو کسی جہت میں ہو ان کے نزدیک مرئی ہونے میں یہ بھی شرط ہے کہ مرئی آنکھ کے مقابل ہو۔ ان کی یہ شرط بھی غلط ہے۔ شیشہ میں آدمی اپنے آپ کو دیکھتا ہے۔ مگر مقابلہ والی بات وہاں نہیں چلتی۔ کیونکہ مقابلہ تب ہو جب آدمی اپنے آپ کے سامنے کھڑا ہو یا یوں کہیے کہ ایک چیز کی دو چیزیں بن جائیں اس کے جواب میں وہ کہتے ہیں کہ شیشہ میں آدمی کی تصویر یں منقش ہو جاتی ہے جو دکھائی دیتی ہے اور آنکھ کے مقابل بھی ہوتی ہے۔ یہ جواب بالکل غلط ہے کیونکہ فرض کرو ایک شیشہ دیوار میں لگا ہوا ہے تم بقدر دو گز اس سے پیچھے ہٹ کھڑے ہو جاؤ تو تم کو اپنی صورت شیشہ سے دو گز پر نظر آئی گی۔ اگر ایک گز اور پیچھے ہٹ جاؤ تو وہ بھی ایک گز اور پیچھے نظر آئے گی۔ پس اگر شیشہ کے اندر تمہاری صورت منقش ہوتی تو تمہارے شیشے سے پیچھے ہٹنے پر صورت شیشہ سے اتنی ہی دور کیوں دکھائی دیتی۔ شیشے کے پیچھے جو چیز ہے وہ شیشہ کے بیچ میں حائل ہونے کے باعث
دیکھنے والے سے پوشیدہ ہوتی ہے اور شیشہ کے روبرو یا نیچے اس کے دائیں یا بائیں بھی کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی۔ جو شیشہ میں منقش ہو سکے۔

یہ قاعدہ ہے کہ روزمرہ کے مشاہدات کے خلاف جو چیزیں ہوتی ہیں جب تک ان کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ نہ کر لیا جائے۔ ان کے ممکن الوقوع ہونے کو عقل ہرگز تسلیم نہیں کرتی۔ اگر کسی ایسے شخص سے جس کو اپنی صورت بھی دیکھنے اور شیشہ دیکھنے کا اتفاق نہ ہوا ہو تم پوچھو کہ کیا تم اپنی شکل شیشہ میں دیکھ سکتے ہو تو وہ صاف کہہ دے گا کہ ایسا ہونا محال ہے کیونکہ یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ میں اپنی شکل کی مثل کو شیشہ کے جسم میں یا شیشے کے پیچھے کسی جسم میں دیکھوں نیز کسی چیز کو دیکھنے کے لئے اس کا آنکھ کے مقابل ہونا شرط ہے جو اس صورت میں مفقود ہے اس شخص کی یہ تقریر تو بالکل درست ہے مگر اس کا یہ کہنا کہ دیکھنے کے لئے مقابلہ شرط ہے۔ غلط ہے کیونکہ اگر مقابلہ ضروری ہوتا تو شیشہ میں اپنا منہ

ہرگز نظر نہ آتا۔

دوسرا مسلک جن لوگوں نے خدا تعالیٰ کے مرئی ہونے کا انکار کیا ہے۔ انہوں نے رویت کے معنے نہیں سمجھے۔ اگر سمجھے بھی ہیں تو سرسری طور پر انہوں نے یہ بھی کہا کہ خدا تعالیٰ کے مرئی ہونے کی بھی وہی کیفیت ہے جس کیفیت سے ہم جسموں شکلوں اور رنگوں وغیرہ کو دیکھتے ہیں اس کیفیت کے ساتھ خدا کا مرئی ہونا ہمارے نزدیک بھی باطل ہے۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ مطلق روایت بیان کر کے ان امور کو وضاحت کے ساتھ کھول دیں جن کا پایا جانا رویت کے ضروری ہے اور پھر یہ بھی بیان کر دیں کہ ان امور میں سے کون کون امر خدا میں پایا جاتا ہے اور کون نہیں پایا جاتا۔ تاکہ آپ کو بخوبی معلوم ہو جانے کہ خدا تعالیٰ مرئی ہو سکتا ہے اور رویت بھی اس میں حقیقی طور پر پائی جاتی ہے۔ اگرچہ لفظی حیثیت سے رویت کا اطلاق مجازی طور پر ہو۔

رویت کے لئے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ ایک محل یعنی وہ چیز جس میں قوت باصرہ رکھی جائے۔ جیسے آنکھ اور ایک وہ چیز جس پر رویت واقع ہو۔ مثلاً رنگ مقدار اور جسم وغیرہ اب دیکھنا یہ ہے کہ ان دونوں میں کس کو رویت میں زیادہ دخل ہے اور کس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اگر وہ نہ ہو تو رویت کی حقیقت موجود نہ ہو گی۔

محل پر چنداں رویت کا دارومدار نہیں۔ کیونکہ جس شے کے ذریعہ ہم اشیاء کو دیکھتے ہیں وہ آنکھ نہیں بلکہ وہ ایک قوت ہے جو آنکھ میں قدرت نے رکھ دی ہے آنکھ تو ایک جسم مخصوص ہے جو دیکھنے کا ذریعہ اور آلہ ہے اگر وہ قوت دل میں یا پیشانی میں یا کسی اور عضو میں رکھی جاتی تو اس وقت بھی کہنا درست ہوتا کہ ہم نے فلاں چیز کو دیکھا ہے یہ ایک اتفاقی بات ہے جو قدرت نے قوت باصرہ کو جرم مخصوص (آنکھ میں رکھ دیا ہے اور کسی عضو میں نہیں رکھا۔

اب رہی دوسری بات یعنی وہ چیز جس پر رویت واقع ہوتی ہے سو کسی خاص چیز پر رویت موقوف نہیں یعنے رویت میں یہ بات نہیں ہوتی کہ اگر ہم زید کو دیکھیں تو دیکھنا محقق ہو۔ اور اگر بکر کو دیکھیں تو اس پر دیکھنا صادق نہ آئے۔ اگر رویت میں کسی خاص چیز کا دیکھنا شرط ہوتا تو سیاہی کو دیکھ لینے پر سفیدی کے دیکھنے پر لفظ صادق نہ آتا اور رنگ کو دیکھنے سے کسی شے کی رفتار کے دیکھنے پر رویت کا لفظ صادق نہ آتا۔ کسی عرض کو دیکھ لینے سے جسم کے دیکھنے پر دیکھنا نہ اطلاق کیا جا سکتا۔ حالانکہ ہماری ہر ایک چیز دیکھنے پر دیکھنا صادق ہے اور سیاہی۔ سفیدی۔ رنگ۔ حرکت شکل جسم وغیرہ اشیاء پر ایک ہی طرح لفظ محسوسات اور

مبصرات کا اطلاق ہوتا ہے۔

پس ثابت ہوا کہ جس پر ہماری رویت واقع ہوئی۔ جیسے جس کو محسوس و مبصر کہا جاتا ہے وہ کلیت اور عموم کے درجہ میں ہے۔ کسی خاص فرد میں اس کا پایا جانا ضروری نہیں مثلاً آگ۔ پانی۔ مٹی۔ لکڑی۔ سیاہی۔ سفیدی وغیرہ۔

اگر زیادہ غور اور تدبر سے کام لیا جائے تو رویت کی حقیقت میں ایک تیسری چیز کی جھلک بھی نظر آتی ہے۔ جس سے اس کی حقیقت کا دائرہ اور بھی وسیع ہو جاتا ہے اس کی رو سے رویت ہے علم اور ادراک کا ایک قسم ہے۔ جو تخیل سے کئی حصے زیادہ کشف تام کا موجب ہوتا ہے۔ تم آنکھیں بند کر کے اپنے کسی دوست کا خیال کرو تو اپنے خیال میں اس کی صورت موجود پاؤ گے۔ اس صورت میں اس کی شکل و شباہت۔ اس کے نقوش رنگت۔ بناوٹ وغیرہ میں کسی قسم کا فرق نہ پاؤ گے۔ پھر تم آنکھ کھولو تو فرض کرو کہ وہ دوست تمہاری آنکھوں کے سامنے کھڑا ہے۔ جب تم اس کو عالم واقع میں اپنی آنکھ سے دیکھو گے تو اس وقت دوست کی کوئی اور صورت جو اس کی پہلی صورت خیالیہ کے خلاف ہو تمہاری قوت خیالیہ میں ہرگز نہ اترے گی۔ بلکہ اس کی صورت جو تمہاری آنکھ کے سامنے ہے۔ اس کی صورت خیالیہ کا بعینہ نقش ہوگی اور اس کے ساتھ ہی کشف تام کا موجب ہوگی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تخیل بھی ادراک کا ایک قسم ہے۔ مگر یہ انکشاف و ادراک بننے میں بہت گرا ہوا ہے اور رویت بھی اسی کا ایک قسم ہے۔ لیکن یہ بہ نسبت تخیل کے انکشاف و ادراک بننے میں بہت بڑھا ہوا ہے۔

کائنات عالم میں بعض چیزیں ایسی ہیں جن کا ادراک تعقل اور تخیل دونوں کے ذریعہ ہم کر سکتے ہیں مثلاً آسمان۔ زمین۔ سورج۔ چاند۔ پانی۔ مٹی وغیرہ اور بعض ایسی ہیں کہ تعقل کے ذریعہ تو ہم ان کا ادراک کر سکتے ہیں لیکن وہ ہماری قوت خیالیہ میں نہیں آ سکتیں مثلاً خدا تعالیٰ اس کی صفات۔ قدرت۔ علم۔ عشق۔ غم۔ خوشی۔ راحت۔ تکلیف۔ الغرض جن چیزوں کیلئے رنگ اور مقدار نہیں وہ سب کی سب دوسری قسم میں داخل ہیں اب دیکھنا یہ ہے کہ دوسری قسم کی چیزوں کو جب ہم تعقل کے ذریعہ ادراک کر سکتے ہیں تو کیا اس طرح بھی ہم ان کا ادراک کر سکتے ہیں جس کی پہلے ادراک (تعقل) سے وہ نسبت ہو جو رویت کو تخیل کے ساتھ نسبت ہو جیسے رویت میں بہ نسبت تخیل کے کشف تام ہوتا ہے ویسے اس دوسرے ادراک میں بہ نسبت ادراک تعقلی کے اعلیٰ درجہ کا کشف ہو

اس قسم کا ادراک ممکن ہے اور یہ ایک بدیہی اور کھلی ہوئی بات ہے جس پر استدلال پکڑنے کی کوئی ضرورت نہیں اسی ادراک کا نام ہم رویت رکھتے ہیں اور اسی معنے کے مطابق ہم خدا کو مرئی کہتے ہیں یعنی خدا کو ہم دو طرح جان سکتے ہیں تعقل کے ذریعے جو تعقل سے بہت بڑھا ہوا ہو اور وہ رویت ہے۔

ہاں اتنا ضرور کہنا پڑتا ہے کہ دنیا میں چونکہ نفس ظلمات ہیولانی اور طرح طرح کے مشاغل میں پھنسا ہوا ہوتا ہے اور دنیاوی کاروبار میں اس کو یہاں تک مصروفیت ہوتی ہے کہ زہد ومجاہدہ اور ریاضت کا اسے بہت کم موقع ملتا ہے اس لئے دنیا میں اس کے اندر وہ صفائی اور نورانیت نہیں ہوتی جس سے خدا تعالیٰ کی نورانی ذات کو دیکھ سکے مگر جیسے پلکیں در آنکھ کی چھپی آنکھ کو دیکھنے سے نہیں روکتی ویسے ہی نفس کے یہ چند روزہ مشاغل اور بدنی تعلقات اس کو خدا وند کریم کے مشاہدہ کرنے میں سد راہ نہیں ہوتے آخرت میں جب نفس جسمانیت کی کدورتوں سے پاک وصاف ہو جائے گا اور خالص نورانیت اس میں جھلک مارنے لگے گی تو خدا تعالیٰ کو دیکھنا ایسا سہل امر ہو جائے گا جیسے دنیا کی چیزوں کو دیکھنے کے وقت کوئی دقت نہیں ہوتی اور جیسے دنیا کی چیزوں کو ہم آنکھ کے ذریعہ دیکھتے ہیں ویسے ہی ممکن ہے کہ قیامت کے روز آنکھ ہی میں ایسی استعداد رکھی جائے جس سے خدا کو دیکھنا ممکن ہو سکے۔

نقلی دلیل

شریعت میں خدا کے مرئی ہونے کے متعلق اس کثرت سے روایات آئی ہیں کہ اگر ان کے رو سے خدا کے مرئی ہونے پر اجماع کے انعقاد کا دعویٰ کیا جائے تو ہرگز بے موقع محمول نہ ہوگا جس قدر اہل علم اور بزرگان دین گزرے ہیں وہ اپنے اپنے زمانے میں خدا سے یہی دعائیں مانگتے گئے کہ ہمیں اپنا آپ دکھا۔ اس سے پایا جاتا ہے کہ ان کو خدا کو دیکھنے کی امید تھی۔ آنحضرت ﷺ کے حالات پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ہر وقت خدا سے دیدار کا سوال کرتے تھے آپ کے اس بارہ میں اس کثرت سے اقوال ہیں جن سے ہر ایک آدمی کو یقین ہو جاتا ہے کہ خدا کو دیکھنا ممکن ہے۔

سب سے بڑھ کر ہمارے اس دعویٰ کا ثبوت حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ قول ہے اَرِنِیْ اَنْظُرْ اِلَیْکَ (اے اللہ مجھے اپنا آپ دکھا کہ میں تجھے دیکھ سکوں)

موسیٰ علیہ السلام کی نسبت یہ اعتقاد رکھنا کہ ان کو معاذ اللہ یہ خبر نہ تھی کہ خدا کو مرئی ہونا محال ہے۔ سراسر جہالت اور حماقت ہے۔ یہ کس قدر غضب کی بات ہے کہ معتزلہ کو معلوم ہو گیا کہ خدا تعالیٰ مرئی نہیں ہو سکتا اور اس کا مرئی نہ ہونا اس کی ذاتی صفت ہے مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسے جلیل القدر پیغمبر کو جن کی یہ شان ہے کہ خدا تعالیٰ کے ساتھ باتیں کرنے کا درجہ حاصل ہے۔ اس بات کا علم نہ ہو جب معتزلہ کے نزدیک خدا کا مرئی نہ ہونا اس کی صفت ذاتی ہے اور جیسے دیگر صفات کو جاننا موجب ایمان اور نہ جاننا موجب کفر ہے ویسا ہی اس صفت کا حال ہے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام (معوذ اللہ) کافر اور ملحد ٹھہریں گے۔

معتزلہ سے ہم پوچھتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کو خدا کے کسی خاص جہت میں ہونیکا اعتقاد تھا یا یہ جانتے تھے کہ اس کو جہات سے کوئی تعلق نہیں مگر آپ کو اس بات کا علم نہ تھا کہ جس چیز کو جہات سے کوئی سروکار نہ ہو وہ مرئی نہیں ہو سکتی اگر پہلی بات ہے تو خدا کی نسبت جہت میں ہونے کا اعتقاد رکھنا اور شرک اور بت پرستی دونوں برابر ہیں۔ اور اگر موسیٰ علیہ السلام کو اس بات کا علم نہ ہوتا کہ جو چیز کسی جہت میں نہ ہو اس کا مرئی نہ ہونا یہ بھی امر بے نہایت تعجب ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس معمولی سی بات کا بھی علم نہ تھا۔ سخت حیرت کا مقام ہے کہ معتزلہ اس بات کو تاڑ گئے مگر بہت جلیل القدر پیغمبر کو خبر نہ ہے اب آپ کو اختیار ہے کہ چاہے معتزلہ کو جھوٹے اور جاہل تسلیم کر لیں اور چاہے ایک مقتدر پیغمبر کو جاہل اور صفات باری تعالیٰ سے ناواقف مان لیں۔

اس جگہ ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ کے نزدیک خدا تعالیٰ کو دیکھنا قیامت کے روز ہوگا مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام دنیا میں خدا کو دیکھنے کی خدا سے درخواست کرتے ہیں جس سے آپ کا مدعا ثابت نہیں ہوتا نیز موسیٰ علیہ السلام کے سوال کے جواب میں خدا تعالیٰ کا یہ کہنا لن ترانی (تم اسے ہرگز نہیں دیکھ سکتے) صاف بتلا دیا ہے کہ اس کو دیکھنا ممکن نہیں نیز وہ فرماتا ہے لا تدرکہ الابصار (اس کو آنکھیں نہیں دیکھ سکتیں) اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا دنیا میں خدا کو دیکھنے کے متعلق خدا سے سوال کرنا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس کو دیکھنا ممکن ہے مگر آپ کو اس کا وقت معلوم نہ تھا یعنی ان کو یہ علم نہ تھا کہ خدا کو دیکھنا قیامت کے روز ہوگا دنیا میں اس کو دیکھنے کی استعداد آپ میں نہیں ہے اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ انبیاء علیہم السلام کو غیب کی چیزیں صرف اتنی ہی معلوم

تھیں بلکہ خدا نے ان کو جتلا دیں یہ ایک بات کا علم خدا تعالیٰ کا خاصہ ہے۔

کبھی واقعہ یوں بھی ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے خدا تعالیٰ سے دعائیں مانگیں اور ان کو اپنی دعا کے قبول ہونے کا بھی یقین تھا مگر خدا نے کسی مصلحت کی وجہ سے ان کو قبول نہ کیا۔

اور موسیٰ علیہ السلام کے جواب خدا کے قول لَن تَرَانِی کے یہ معنے ہیں کہ تو مجھے دنیا میں نہیں دیکھ سکتا کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جواب سوال کے موافق ہوتا ہے آپ کا سوال بھی دنیا میں خدا کو دیکھنے کے بارے میں خدا سے درخواست کرتے اور اس کے جواب میں خدا فرماتا لَن تَرَانِی۔ تو بیشک معتزلہ کا قول درست تھا۔

لَا تُدْرِکُهُ الْاَبْصَارُ کے یہ معنے ہیں کہ آنکھیں پورے طور پر جملہ اطراف سے خدا کا احاطہ نہیں کر سکتیں جیسے جسم کو دیکھنے سے اس کی سب خصوصیات کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ ویسے خدا کا ٹھیک ٹھیک احاطہ آنکھوں کی استعداد سے باہر ہے وہ چونکہ نورانی ذات ہے لہٰذا آنکھیں اس کو دیکھنے کے وقت خیرہ ہوتی ہیں۔ خدا تعالیٰ کی ذات اور اس کے مرئی ہونے میں لوگوں میں عجیب کشمکش پڑ گئی۔ فرقہ حشویہ نے تو خدا تعالیٰ کے لئے جہت کا ہونا ضروری قرار دیا ہے اس خیال پر کہ کسی نہ کسی جہت میں ہونے کے بغیر کوئی چیز جہان میں موجود نہیں ہو سکتی۔ جو چیز موجود ہوگی اس کو کسی نہ کسی جہت کے ساتھ خصوصیت ہوگی۔

اور معتزلہ نے جہت سے تو خدا تعالیٰ کو مقدس اور منزہ تسلیم کیا ہے مگر اس کے ساتھ ہی اس کے مرئی ہونے کا بھی انکار کر دیا۔ محض اس بناء پر کہ مرئی ہونے کے لئے کسی نہ کسی جہت میں ہونا ضروری ہے اور خدا کو کسی جہت سے کوئی تعلق نہیں۔

حشویہ نے تو یہاں تک تفریط کی کہ خدا کو اجسام و اعراض کے ساتھ ملا لیا اور معتزلہ نے یہاں تک افراط سے کام لیا کہ نصوص شرعیہ کو بالائے طاق رکھ کر خدا کی تنزیہ و تقدیس میں حد سے زیادہ آگے چلے گئے مگر یہ کہنا ہے اہل السنۃ والجماعۃ کا جنہوں نے جہت کا تو اسی بناء پر انکار کر دیا کہ یہ خدا کے جسم ہونے کو مستلزم ہے اور اس کے مرئی ہونے کو جائز قرار دیا۔ اس لئے کہ رویت علم کا تکملہ اور تتمہ ہے۔ جس کے ذریعہ خدا کی حقیقت کا کامل طور پر انکشاف ہو سکتا ہے۔

انہوں نے اس بات کو سمجھ لیا کہ خدا کا جسم نہ ہونا جہت کی نفی کو مستلزم ہے اور اس کا معلوم ہونا اس کے مرئی ہونے کو مستلزم ہے۔ کیونکہ رویت بھی علم کا ایک شعبہ ہے۔

دسواں دعویٰ خدا واحد ہے۔ لفظ واحد کئی معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔ کبھی اس کے معنے ہوتے ہیں۔ جو چیز مقداری نہ ہو۔ اپنے اندر کمیت نہ رکھتی ہو۔ قابل تقسیم نہ ہو۔ اس معنے کے مطابق کئی ایک اشیاء پر لفظ واحد کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ مثلاً علم شجاعت۔ بزدلی غمی خوشی وغیرہ۔ الغرض جو چیزیں نہ اجسام ہیں نہ اجسام کے ساتھ قائم ہیں اس معنے کے لحاظ سے وہ واحد کہلاتی ہیں خدا تعالیٰ بھی اس معنے کے مطابق ہے کیونکہ نہ اس میں کمیت ہے نہ مقدار نہ جسم ہے نہ عرض اور کبھی اس کے معنے ہوتے ہیں وہ چیز جس کے ہم مرتبہ کوئی اور چیز نہ ہو۔ آفتاب کو اس کے معنے کے مطابق واحد کہہ سکتے ہیں اور بھی جو چیزیں کسی نہ کسی کمال میں یکتا ہیں واحد کا لفظ ان پر بولا جا سکتا ہے۔ خدا بھی اس معنے کے مطابق واحد ہے کیونکہ نہ اس کی کوئی ضد ہے اور نہ اس کا کوئی شریک۔ ضد تو اس لئے کہ ضد اس چیز کا نام ہے جو دوسری چیز کے ساتھ ایک محل پر علی سبیل البدلیہ وارد ہو سکے۔ جیسے سفیدی۔ سیاہی کی ضد ہے اور خدا کے لئے چونکہ محل نہیں لہٰذا اس کی ضد بھی نہیں اور شریک اس لئے کہ اس کا کوئی شریک ہو تو وہ جملہ کمالات میں یا اس کا ہم پلہ ہوگا یا اس سے اعلیٰ ہوگا یا کم۔ یہ تینوں باطل ہیں پہلی شق تو اس لئے باطل ہے کہ یہ قاعدہ ہے کہ جن دو چیزوں پر دو کا لفظ صادق آتا ہے ان کا باہم متغائر ہونا ضروری ہے۔ ورنہ ان کو دو کہنا جائز نہ ہوگا۔ ایک سیاہی دوسری سیاہی سے محض اس لئے ممتاز ہوتی ہے کہ ان میں سے ایک مثلاً زید کے بالوں کے ساتھ قائم ہے اور دوسری بکر کے بالوں کے ساتھ یا ایک ہی محل کے ساتھ ان میں سے ایک صبح کے وقت قائم ہوتی ہے اور ظہر کے وقت وہ چلی گئی اور دوسری اس کی جگہ قائم ہوگئی ہے اگر ان دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہ ہو تو ان کو دو کہنا درست نہ ہوگا۔

اور جو چیزیں باہم متغائر ہوتی ہیں یا تو ان میں سے تغائر حقیقی ہوتا ہے۔ مثلاً حرکت اور رنگ یہ دو چیزیں ایک وقت میں ایک محل کے ساتھ قائم ہوں۔ مگر ان کی حقیقتوں کا باہم تباین ان کے امتیاز کے واسطے کافی ہے۔ ان کے امتیاز کے لئے اس بات کی ضرورت نہیں کہ الگ الگ محلوں کے ساتھ قائم ہوں یا ایک محل کے ساتھ مختلف وقتوں میں قائم ہوں۔ اور کبھی دو چیزوں میں اعتباری تغائر ہوتا ہے مگر یہ تب ہو سکتا ہے کہ یا تو وہ الگ الگ محلوں کے ساتھ قائم ہوں یا ایک محل کے ساتھ مختلف وقتوں میں قائم ہوں ورنہ ان کو کہنا اور ان میں امتیاز قائم کرنا بالکل غلط ہوگا۔ سو اگر خدا تعالیٰ کا شریک اس کے ہم پلہ ہو۔ اور ان دونوں کی حقیقت ایک

ہو تو ان کو دو کہنا اور ایک دوسرے سے الگ الگ خیال کرنا تب جائز ہو جب خدا تعالیٰ اور محل کے ساتھ قائم ہو۔ مگر مختلف وقتوں میں یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا تعالیٰ کے لئے نہ کوئی محل ہے نہ مکان نہ اس کو کسی جہت سے تعلق ہے نہ زمانہ سے سروکار۔ پس ثابت ہوا کہ اس کا کوئی شریک نہیں جو اس کے ہم پلہ ہو اور اس کی ماہیت میں مشترک ہو۔

اور خدا کا اس سے اعلیٰ اس لئے نہیں ہو سکتا کہ خدا اس کو کہا جاتا ہے جو جملہ موجودات سے کمالات میں فائق ہو کسی صفت میں بھی کسی موجود سے کم یا مساوی نہ ہو۔ تو جس کا نام آپ خدا کا شریک رکھتے ہیں۔ حقیقت میں خدا وہی ہے جس کو آپ خدا بتاتے ہیں وہ خدا نہیں۔ کیونکہ خدا کی تعریف اس پر صادق نہیں آسکتی۔ اور اگر اس کا شریک اس سے کم ہو تو وہ شریک نہیں کہا سکتا۔ اس صورت میں بھی خدا ایک ہی رہے گا۔

اس جگہ پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ آپ یہ کہتا کہ اللہ کے لفظ کے یہ معنی ہیں وہ ذات جو جملہ موجودات سے کمالات میں فائق اور بالاتر ہو۔ یہ ایک اصطلاحی بات ہے آپ کی اصطلاح میں فریق مخالف کو کوئی کلام نہیں فریق مخالف تو صرف یہ کہتا ہے کہ ممکن ہے کہ تمام عالم ایک خالق کا مخلوق نہ ہو بلکہ آسمان و ما فیہا کا خالق اور ہو اور زمین و ما فیہا کا خالق جدا ہو یا جمادات ایک خالق کی مخلوق ہوں اور حیوانات و نباتات دوسرے کی۔ یا خالق شر اور ہو اور خالق خیر اور ہو یا جواہر کا خالق اور ہو اور اعراض کا خالق اور ہو۔ حاصل یہ کہ لفظ اللہ آپ کے من گھڑت معنے کے مطابق صرف ایک ہی خالق پر بولا جائے اور دوسرے خالق پر اس کا اطلاق درست نہ ہو۔ لیکن بہت خالقوں کے بطلان پر جب تک آپ استدلال فی نفسہ قائم کریں۔ خدا تعالیٰ کی توحید ثابت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ فریق مخالف کے نزدیک اللہ کے معنی خالق ہیں اور ممکن ہے کہ خالق کئی ایک ہیں۔ اس کا جواب یہ کہ اگر کائنات عالم کے الگ الگ خالقوں کی مخلوق ہو تو دو باتوں سے خالی نہ ہوگا۔ بالفرض جواہر اور بعض اعراض ایک خالق کی مخلوق ہوں گے یا بعض دوسرے کے پیدا کردہ ہوں گے۔ یہ تمام جواہر کا خالق الگ ہوگا اور جملہ اعراض کا پیدا کرنے والا الگ۔ یہ دونوں احتمال باطل ہیں۔ پہلا تو اس لئے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ خالق آسمان کو زمین پیدا کرنے کی بھی قدرت ہے تو دونوں خالق اس خاص قدرت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہوں گے اور جب قدرت میں دونوں خالق ممتاز نہیں تو مقدور یعنی زمین کے پیدا کرنے میں بھی ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہوں گے۔ اب زمین دو خالقوں کے درمیان ہوگی

اور یہ ظاہر ہے کہ زمین کی جو دونوں طرفوں سے نسبت برابر ہے اور جانبوں کی جانب سے بھی کوئی ایسا امر معلوم نہیں ہوتا جس کی بابت سے زمین کو ایک کی طرف منسوب سمجھیں۔ دوسرے کی طرف اس کی نسبت جائز نہ ہو۔ سو زمین کا ایک کی مخلوق ہونا دوسرے کی مخلوق نہ ہونا ترجیح بلا مرجح ہے جو محال ہے۔ اور اگر خالق آسمان زمین کے پیدا کرنے کی قدرت نہیں تو یہ بھی محال ہے۔ کیونکہ جب جو ہر ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اور یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ ذات جس کی قدرت قدیم ہے اگر ایک چیز پر قادر ہے تو اس کی مثل پر بھی ضرور قادر ہوگی ہے۔ تمام کی حد تعداد ذات کے لیے سے زیادہ چیزوں کے ایجاد پر قادر ہے۔ اس وقت ان چیزوں کی مثال پر اس کی قدرت ضرور تسلیم کرنے پڑے گی سو جب خالق آسمان آسمان کی ایک اشیاء کے ایجاد پر قادر ہو تو زمین پر اس کی قدرت کیوں نہ ہوگی جو جواہر اور جسم ہونے میں آسمان کے مشابہ اور اس کی مثل ہے۔

دوسرا احتمال (یعنی خالق جواہر ایک ہو اور خالق اعراض جدا ہو) اس لئے باطل ہے کہ جوہر اور عرض یہ دونوں چیزیں ایک دوسرے کی طرف کسی نہ کسی بات میں محتاج ہوتی ہیں تو جب جواہر کا پیدا کرنا عرض پر موقوف ہوگا اور عرض کا ایجاد بغیر جوہر کے ہے۔ اور جب ان دونوں کا خالق الگ الگ ہے تو خالق جوہر تنہا خالق جوہر نہ ہو سکے گا۔ جب تک اعراض اس کے ساتھ موافق نہ ہوں۔ پیدا کرنے میں متفق ہوں اور خالق اعراض کسی خاص عرض کو جب ایجاد نہ کر سکے گا۔ جب جواہر کا خالق اس کے موافق ہو اور اس کے ایجاد میں متفق ہو۔ تو ان میں سے ہر ایک کے لیے اپنی ایجاد میں دوسرے کا متفق ہو جانا ضروری ٹھہرا اور یہ ایسا محال امر ہے۔ جس کے تسلیم کرنے پر ہم مجبور ہوں۔ کیونکہ ہر ایک خالق کے ایجاد پر دوسرے خالق کا متفق ہو جانا واجب ہے یا ممکن۔ اگر واجب ہے تو اس کی دلیل بیان کرنی چاہیے۔ نیز اس صورت میں ان کی قدرت معدوم ہو جائے گی۔ کیونکہ جب ایک خالق کے ایجاد پر دوسرے خالق کو جبراً اس کے ساتھ متفق ہونا پڑتا ہے تو دوسرے خالق کا فعل اضطراری ہو گا نہ اختیاری۔ حالانکہ قدرت سے اختیار شرط ہوا ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ ہم صرف یہ سمجھتے ہیں کہ شر اور خیر کا خالق الگ الگ ہے۔ جواہر اور اعراض کے متعلق میں ہم یہ نہیں سمجھتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ شر اور خیر ایک دوسرے کے متضاد نہیں۔ ایک ہی چیز کسی خاص حیثیت سے شر ہوتی ہے اور دوسری

حیثیت مختلف ہوتی ہے اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ موجودات ایک شے کی ایجاد پر قادر ہو وہ اس کی مثل کی ایجاد پر بھی قادر ہوتی ہے۔ مسلمان کو آگ میں جلا دینا شر ہے اور کافر کو آگ میں جلا دینا خیر ہے۔

جو شخص پہلے کافر ہو اگر مومن ہو جائے تو پہلے اس کو آگ میں جلا دینا خیر تھا۔ مگر اب اسی شخص کو آگ میں جلا دینا شر ہے۔ دیکھئے احراق صرف ایک ہی مفہوم ہے۔ مگر مختلف اعتبارات سے کبھی شر ہو جاتا ہے۔ کبھی خیر تو اب جو ذات اس مسلمان کو کفر کی حالت میں آگ میں جلا دینے پر قادر تھی۔ اس کے اسلام لانے کے وقت بھی ضرور اس کو جلانے احراق پر قدرت ہوگی۔ کیونکہ مسلمان ہونے سے بدن میں فرق آیا ہے نہ آگ میں اور نہ کوئی اور امر ہے جو اس قدرت میں خلل انداز ہو پس ثابت ہوا کہ شر و خیر کا خالق ایک ہی ہے جو جملہ موجودات جواہر اور اعراض وغیرہ کا خالق ہے۔ وہو المعول۔

دوسرا باب

اس باب میں خدا کی صفتوں کا بیان ہوگا اور چونکہ خدا کی سات صفتیں
ہیں۔ قدرت، علم، حیات، ارادہ، سمع، بصر، کلام۔ لہٰذا ہمارے دعاوی بھی سات ہیں۔
قدرت: نظامِ عالم کا پیدا کرنے والا (خدا تعالیٰ) اپنے اندر قدرت کی صفت رکھتا ہے
جس کا ثبوت یہ ہے۔

نظام عالم کی اس خاص ترتیب اور اس کے تناسب کو ہم دیکھتے ہیں تو حیرت
ہو جاتے ہیں۔ سورج کا روزمرہ کس انتظام سے طلوع و غروب۔ چاند کا خاص وضع پر ہونا
ستاروں کی رفتار۔ آسمانوں کا حرکت ہونا۔ بادلوں کا ہواؤں میں چلنا۔ باران سے زمین
کا یک سیراب ہو جانا۔ بادلوں کا گرجنا۔ بجلی کی چمک۔ ہوا کا چلنا۔ سطح زمین پر طرح
طرح کی انگوروں اور درختوں کا اگنا۔ دریاؤں اور سمندر کے حیرت انگیز عجائبات۔ باغوں
میں عجیب قسم کے میوہ جات۔ رنگ برنگ کے پھول۔ طرح طرح کی نہریں۔ مختلف قسم کے
پرندے درندے۔ الغرض ہزارہا اس قسم کی چیزیں ہم مشاہدہ کرتے ہیں جن سے پتہ
چلتا ہے کہ ان کے موجد میں ضرور وصف قدرت موجود ہے۔ ہم دور کیوں جاتے ہیں اپنے
جسم کی بناوٹ اور ترتیب کو دیکھیں تو ہزارہا ایسی عجیب باتیں منکشف ہوں گی جن سے ہم بخوبی
اس نتیجہ پر پہنچ سکیں گے کہ خدا تعالیٰ قادر ہے۔ اول تو یہ بات (یعنی اس عمدہ ترتیب
پر کائنات عالم کے ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ناظم و خالق میں قدرت ہے) بالکل
بدیہی ہے اور کسی دلیل کی محتاج نہیں۔ مگر تاہم ہم دلیل کے ساتھ اس کو اور بھی وضاحت
سے بیان کرتے ہیں۔

خدا جو دنیا کی چیزوں کو پیدا کرتا ہے تو اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ
پیدا کرنا اس کی ذاتی صفت ہو یعنی اس کی ذات بالذات کسی اور امر کے پیدا کرنے
کا اقتضا کرے اور دوسرے یہ کہ اس کی ذات کے بغیر کسی اور وصف کو بھی اس میں دخل ہو
پہلی صورت تو باطل ہے کیونکہ اگر خدا تعالیٰ کا ذاتی تقاضا ایجاد کا ہو تو نظام عالم قدیم ہونا
چاہیے۔ اس لئے کہ خدا قدیم ہے اور علت کا قدیم ہونا معلول کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوتا
ہے یہ بھی ثابت ہوا کہ ایجاد عالم

میں علاوہ خدا کے کسی اور چیز کو دخل ہے جس کے ذریعہ خدا جس کو چاہے پیدا کرتا ہے اسی کا نام ہم قدرت رکھتے ہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ خدا بھی قدیم ہے اور اس کی صفت (قدرت) بھی قدیم ہے تو جیسے صرف خدا کے اقتضاء ایجاد پر نظام عالم کا قدم لازم آتا ہے۔ قدرت کے اقتضاء ایجاد میں دخل ہونے پر بھی اس کا قدم لازم آتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ارادہ کی بحث میں ہم پورے طور پر ثابت کر دیں گے کہ قدرت کے قدیم ہونے پر نظام عالم کا قدم لازم نہیں آتا۔ یہاں اس کے بیان کرنے کا موقع نہیں ہے۔

اب ہم قدرت کے متعلق چند امور بیان کرتے ہیں تاکہ آپ کو اس کی پوری توضیح ہو جائے۔

خدا کو جن ممکنات کے ایجاد پر قدرت ہے وہ غیر متناہی ہیں تو جب ممکنات غیر متناہی ہوئے تو اس کی مقدورات بھی غیر متناہی ہوں گی۔ ممکنات کی عدم نہایت کے یہ معنے نہیں کہ بہت سی ایسی چیزیں خارج میں موجود ہیں جو موجود بھی ہیں اور غیر متناہی بھی ہیں کیونکہ فلاسفہ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جو چیزیں بالفعل موجود ہوتی ہیں وہ متناہی ہوتی ہیں بلکہ ممکنات اور اس کے مقدورات کے غیر متناہی ہونے کے یہ معنے ہیں کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ خدا کی قدرت کسی حد پر ختم ہو جائے اور آگے اشیاء کی ایجاد نہ کر سکے بلکہ جس قدر اشیاء کو وہ پیدا کرے اس سے آگے اور پیدا کر سکتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس جہاں تک خیال کرتے چلے جاؤ کسی حد پر اس کی قدرت کا خاتمہ نہیں ہو سکتا۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اس کی قدرت عالم کیوں ہے اور اس کو غیر متناہی اشیاء کے ایجاد پر کیوں قدرت ہے سو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ نظام عالم کا خالق ایک ہے تو اب یا تو ہر ایک چیز کے مقابل جدا جدا قدرت ہو گی اور یا قدرت تو صرف ایک وصف کا نام ہے۔ مگر ہر ایک ممکن کے ساتھ اس کو وہ تعلق ہو گا جو دوسرے کے ساتھ نہ ہو۔ پہلی صورت تو باطل ہے کیونکہ جب ممکنات غیر متناہی ہیں تو قدرتیں بھی غیر متناہی ہوں گی۔ اور یہ محال ہے پس دوسری بات حق کا کہئے قدرت تو ایک وصف ہے جس کو ہر ایک ممکن کے ساتھ تعلق ہے مگر جب ہم غور کرتے ہیں تو وصف امکان کے بغیر اور کوئی چیز ہم کو ایسی نظر نہیں آتی جو قدرت اور ممکنات کا مابہ الارتباط ہو۔ تو جن چیزوں میں امکان کی وصف موجود ہے قدرت بھی ان کو شامل ہو گی۔ کیونکہ یہ پہلے ہم بیان کر چکے ہیں کہ جس ذات کو

چھٹا اثر: رنگ کے ایجاد پر قدرت ہونی

ہے۔ وہ ان کی مخلوق کے ایجاد پر بھی قادر ہوتی ہے جب خدا تعالیٰ نفس جواہر و اعراض کے پیدا کرنے پر قادر ہے تو یہ تو ثابت ہوا اور عرض پر جو پہلے جواہر و اعراض کے ہم جنس ہیں کیوں قادر نہ ہوگا۔ پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت محدود نہیں ہے۔ بلکہ زیادہ واضح واضح ہے اس تقریر سے تین فرع مستنبط ہوتی ہیں۔ جن کا ہم علیحدہ علیحدہ ذکر کرتے ہیں۔

پہلی فرع

خدا اپنے علم کے خلاف کرنے پر قادر بھی ہے یا نہیں: اس میں علماء کا اختلاف ہے لیکن اگر اللہ کی عنایت سے بیان کو حل کیا جائے اور کسی قدر علمی اصول سے کام لیا جائے تو یہ اختلاف فوراً رفع ہو سکتا ہے۔ اور بالکل اس کا وجود جاتا رہ سکتا ہے۔ یہ قاعدہ ہے کہ ہر ممکن خدا کی مقدور ہے اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ جو محال ہے اس پر اس کی قدرت نہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ جو چیز خدا کے علم کے خلاف ہو وہ ممکن ہے یا محال۔ جب ایک بات طے ہو جائے گی یہ نہایت آسانی سے فیصلہ ہو جائے گا کہ وہ خدا کی قدرت میں داخل ہے یا نہیں۔

مگر یہ جب ہو سکتا ہے جب پہلے ممکن اور محال کے معنی دریافت کئے جائیں ورنہ ممکن ہے کہ ایک وقت میں امر مذکور خدا کی مقدور تسلیم کیا جائے اور دوسرے وقت میں اس کا انکار کر دیا جائے۔

نظام عالم کو واجب بھی کہہ سکتے ہیں ممکن بھی کہہ سکتے ہیں اور محال بھی کہہ سکتے ہیں واجب ہونے کی یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ خدا تعالیٰ ازل ہی سے نظام عالم کے لئے۔ چونکہ ارادہ فرما اس صورت میں یہ واجب ہو جاتا کیونکہ جب ارادہ واجب ہو تو جس چیز کا ارادہ ہوتا ہے وہ بھی واجب ہوتی ہے اور ارادہ ہی جو نظام عالم کے لئے علت تامہ ہے اور نظام عالم میں جو معلول تام ہے کسی زمانہ کا فاصلہ ہرگز نہ ہو سکتا۔

اور ممکن اس لئے کہ نظام عالم کو کہہ سکتے ہیں کہ اگر خدا تعالیٰ کے ارادہ اور عدم ارادہ ان دونوں سے قطع نظر کی جائے اور صرف نظام عالم پر ہی اپنی نظر کو محدود کیا جائے تو وصف امکان کا ثبات عالم پر صادق آتی ہے۔

اور محال اس واسطے کہہ سکتے ہیں کہ ہو سکتا تھا کہ خدا تعالیٰ ازل میں سے موجودہ زمانہ میں۔ الغرض کسی وقت میں بھی نظام عالم کے ایجاد کا ارادہ نہ کرتا۔ اس تقدیر پر نظام

عالم محال ہو جاتا۔ کیونکہ اگر اب بھی کوئی چیز موجود ہوتی تو لازم آتا کہ ایک چیز بلا سبب متحقق ہو گئی ہے۔ اور یہ محال ہے۔

حاصل یہ کہ نظام عالم پر واجب ممکن اور محال یہ تینوں مفہوم صادق آتے ہیں مگر ان کا صادق آنا مختلف اعتبارات سے ہے۔ نظام عالم ممکن ہے تو اپنی ذات کے اعتبارات سے واجب یا محال ہے تو اس لحاظ سے کہ خدا کا ارادہ ازل میں اس کو پیدا کرنے کا ہوا ہے یا نہ
جب آپ کو معلوم ہو گیا کہ ایک چیز مختلف اعتبارات سے بے ممکن محال اور واجب ہو سکتی ہے تو اب ہم امر متنازعہ فیہ کی طرف جاتے ہیں۔

فرض کرو خدا تعالیٰ کے علم میں ہے کہ شنبہ کی صبح کو زید مر جائے گا۔ اب شنبہ کی صبح کو اس کا نہ مرنا بلکہ جیتا رہنا خدا کی قدرت میں ہے یا نہ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ زید کا اس وقت جیتا رہنا ممکن بھی ہے اور محال بھی ہے۔ اگر خدا تعالیٰ کے ارادہ اور علم میں زید کا اس خاص وقت میں مرنا مقدر نہ ہوتا تو بے شبہ اس کا جیتا رہنا ممکن تھا۔ مگر چونکہ اس کا مرنا مقدر ہو چکا ہے۔ لہذا اس کا جیتا رہنا محال ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اس کا جیتا رہنا ممکن بالذات ہے اور محال بالغیر ہے۔

جب ہم کہتے ہیں حیوۃ زید هذا الوقت ممکن تو ہماری یہ غرض ہوتی ہے کہ سیاہی اور سفیدی کا ایک وقت میں ایک جگہ جمع ہوتا بے شک محال ہے مگر اس وقت میں زید کا جیتا رہنا محال نہیں ہے۔ بلکہ ممکن ہے اور خدا تعالیٰ کی قدرت میں نہ کوئی کمی آ گئی ہے نہ ضعف اور نہ کوئی امر مانع درپیش آ گیا ہے۔ بات صرف اتنی ہے کہ اس کے علم اور ارادہ میں زید کا اس وقت میں مرنا مقدر ہو چکا ہے۔ جس کے خلاف نہیں ہو سکتا۔

ان باتوں سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا۔ (1) خدا کی قدرت میں کوئی ضعف واقع نہیں ہوا۔ (۲) زید کی زندگی اس خاص وقت میں ممکن بالذات ہے۔ اب پھر کیا وجہ ہے کہ زید کی زندگی کو خدا کی مقدور نہ تسلیم کیا جائے۔

جو شخص اس سے انکار کرتا ہے اس کی غرض یہ ہے کہ چونکہ خدا کے علم میں زید کا مرنا مقدر ہو چکا لہذا اس کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ تو اس کے ساتھ ہم بھی متفق ہیں۔ اور اگر اس کا یہ مطلب ہے کہ اس وقت زید کی زندگی ایسی محال ہو گئی ہے جیسے اجتماع النقیضین اور ارتفاع النقیضین محال ہے تو ایک منٹ کے لئے بھی کوئی اس خرابات کو تسلیم نہیں کرے گا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ خدا کو اپنے علم کے خلاف کرنے پر پوری قدرت ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ قدرت کے لفظ کا اطلاق بھی اس کی اس قدرت پر درست ہے یا نہیں

۔ قدرت کے الفاظ کا اطلاق بالکل درست اور محاورہ کے مطابق ہے۔ محاورہ میں یہ کہا جاتا ہے۔

زید چاہے تو حرکت کر سکتا ہے اور چاہے تو ساکن ہو سکتا ہے۔ حالانکہ یہ ہر ایک کو معلوم ہے کہ خدا کے علم میں زید کا متحرک ہونا مقدر ہو چکا ہے یا ساکن ہونا لیکن حرکت اور سکون دونوں کو زید کی قدرت میں داخل کیا جاتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ خدا تعالیٰ کو اپنے علم کے خلاف پر قدرت بھی ہے اور قدرت کا اطلاق بھی اس پر درست ہے۔

دوسری فرع

جب خدا کی قدرت غیر محدود ثابت ہو چکی تو کھانا۔ پینا۔ چلنا۔ پھرنا۔ بولنا۔ لکھنا۔ پڑھنا۔ سونا۔ جاگنا۔ الغرض انسانوں اور حیوانوں کے افعال خدا تعالیٰ کی قدرت میں داخل ہیں یا نہیں۔ اگر کہو کہ ان چیزوں پر خدا کو قدرت نہیں تو تمہارا یہ قاعدہ ٹوٹ جائے گا کہ خدا کی قدرت غیر محدود اور وسیع ہے۔ اور اگر یہ خدا کے مقدور ہوں تو ایک چیز پر دو قدرتوں کا جمع ہونا لازم آئیگا۔ اور یہ محال ہے۔ کیونکہ انسانوں اور حیوانوں کو اپنے افعال پر جو قدرت ہے اس کا کوئی شخص بھی انکار نہیں کر سکتا۔ اول تو یہ بدیہی بات ہے دوم اگر قدرت نہ ہو تو شرعی احکام میں بندے مخاطب نہ ہونے چاہئیں۔ کیونکہ نماز۔ روزہ۔ حج زکوٰۃ وغیرہ جب بندوں کی قدرت میں نہیں تو پھر اس کے کیا معنے کہ نمازیں پڑھو روزے رکھو زکوٰۃ دو۔ حج کرو وغیرہ وغیرہ۔

یہ ایک سوال ہے جو خدا کی قدرت کے غیر محدود ہونے پر وارد کیا جاتا ہے۔ اور جس نے لوگوں کے دلوں میں ایک حیرت انگیز انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ اس کا جواب ملاحظہ ہو۔

اس مسئلہ میں لوگوں کے کئی ایک فرقے بن گئے ہیں۔ ایک فرقہ جبریہ ہے جو بندوں کی اپنے افعال پر قدرت کا انکار کرتا ہے۔ اس پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ اگر اس طرح ہو تو رعشہ کے وقت ہاتھ کا کانپنا اور اپنے اختیار سے ہاتھ کو حرکت دینا ان دونوں حرکتوں میں کوئی فرق نہ ہوتا۔ حالانکہ بیوقوف سے بیوقوف شخص بھی جانتا ہے کہ گو بظاہر

ان کی صورت ایک ہی ہے مگر حقیقت میں ان میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ وہ قہری اور جبری حرکت ہے

اور یہ اختیاری ہے۔

نیز اگر بندوں کو اپنے افعال میں مطلق اختیار نہ ہوتا بلکہ ان کی مثال کٹھ پتلی کی سی ہوتی۔ جسکو اپنی حرکت اور کرتبوں میں کوئی اختیار نہیں ہوتا بلکہ غیر کے قبضہ قدرت میں اس کی حرکات و سکنات ہوتی ہے تو شرعی احکام کے یہ مکلف ہرگز نہ ہوتے نیکیوں پر نہ ان کو بہشت ملتا اور برائیوں پر نہ دوزخ۔

معتزلہ کے نزدیک انسان فرشتے جن اور شیاطین وغیرہ اپنے اپنے کاموں میں خود مختار ہیں۔ ان کے کاموں میں خدا کو مطلق دخل نہیں۔ ذوی العقول پر کوئی حصر نہیں بلکہ گدھے گھوڑے وغیرہ سب حیوانات کو اپنے اپنے کاموں میں کلی اختیار ہے۔

ان کا دعوی دو وجہ سے مردود ہے۔ ایک یہ ہے کہ سلف صالحین رحمہم اللہ تعالیٰ کا اجماع ہے کہ ہر ایک چیز کا خالق خدا تعالیٰ ہے۔ اس کے سوا کسی میں یہ وصف نہیں پائی جاتی دوم یہ کہ یہ قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی دوسری چیز کو ایجاد کرتی ہے اس کا علم ایجاد کرنے والی چیز کو ضرور ہوتا ہے۔ بدوں علم کے کوئی پیدا نہیں ہو سکتی مگر ہم دیکھتے ہیں کہ انسانوں اور دیگر حیوانوں سے ہر روز ہزارہا حرکات و سکنات وقوع میں آتی ہیں۔ اگر ان سے ان کی پیدا کردہ حرکات و سکنات کی تعداد دریافت کی جائے تو بجز سکوت کے اور کوئی جواب نہ ملے گا۔ بچہ ماں کی چھاتیوں کی طرف دودھ پینے کے لئے دوڑتا ہے۔ مگر اس کو اپنی اس حرکت کا احساس تک نہیں ہوتا۔ بلی کا بچہ پیدا ہوتے ہی اپنی ماں کے پستان کے ساتھ دودھ پینے کے لئے چمٹتا ہے اور آنکھیں ابھی بند ہوتی ہیں۔ بتاؤ وہ کون سی چیز ہے جو اس کو بغیر دیکھے معلوم کرا دیتی ہے۔ کہ یہ پستان ہیں ان میں دودھ ہے۔ اگر تو پیئے گا تو تجھ میں طاقت آجائے گی۔ بھوک جاتی رہے گی عنکبوت ایسا جالا بنتا ہے کہ بڑے بڑے مہندس حیران رہ جاتے ہیں جو شکلیں وہ اختراع کرتا ہے۔ اس کو خواب میں بھی نہیں۔ شہد کی مکھی شہد کی جالی میں ایسے خانے بناتی ہے کہ بڑے بڑے جلیل القدر مہندسوں کی ہوش اڑ جاتی ہے۔ بتاؤ کہ عنکبوت اور اس کی ننھی چیز مکھی کو یہ حیرت انگیز صنعتیں کس کا سکھانے بتائی ہیں۔ الغرض دنیا میں ہزارہا ایسی مثالیں ہیں جن کو مشاہدہ کرنے سے یقین ہو جاتا ہے کہ حیوانات کے افعال میں کسی اور عظیم الشان قوت کو بھی دخل ہے۔ بھلا ان بیچارے حیوانات کی کیا ہستی کہ خالق

اکبر کے مقابلہ میں خالق اور فاعل بنا دیں۔

اہل السنت والجماعت جیسا کہ اور بڑے بڑے معرکۃ الآرا مسئلوں میں حق کو پہچان جاتے ہیں۔ اس مسئلہ میں انہوں نے کمال کر دیا ہے۔ نہ تو وہ جبریہ کی طرح حیوانات کو ان کی قدرت سے محروم کر دیتے ہیں اور نہ ہی معتزلہ کی مانند ان کے ہاتھوں کل اختیار دے دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ افعال عباد میں دونوں قدرتوں کو دخل ہے۔ خدا تعالیٰ کی قدرت بھی کام کرتی ہے۔ اور بندے بھی اپنے اختیار سے کھاتے، پیتے، چلتے ہوتے جاتے ہیں۔ اگر یہ بات درست

ہو تو جو جو اعتراضات جبریہ یا معتزلہ پر وارد ہوتے تھے وہ سب کے سارے بخوبی دفع ہو سکتے ہیں۔ مگر ایک بات دل میں ضرور کھٹکتی ہے وہ یہ کہ ایک فعل پر دو قدرتوں کا واقع ہونا لازم آتا ہے۔ اور یہ محال ہے۔ مگر یہ کھٹکا بہت جلدی دفع ہو سکتا ہے۔ ایک فعل پر دو قدرتوں کا جمع ہونا بیشک محال ہے مگر جب ایک حیثیت سے دو قدرتیں ایک فعل پر جمع ہوں۔ اگر مختلف اعتبارات سے دو قدرتیں جمع ہوں تو یہ کوئی محال امر نہیں ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اہل السنت والجماعت کو کس بات نے ایک فعل پر دو قدرتوں کے جمع ہونے کے قائل ہونے پر مجبور کیا ہے۔ کیا ایسی کوئی وجہ تھی کہ اس دوبارہ قیاس بات کا بھی الزام اہل السنت والجماعت پر لازم آتا اور ان اعتراضوں کا بھی قلع قمع ہو جاتا جو جبریہ اور معتزلہ پر وارد ہوتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان امورات ذیل نے اس امر پر مجبور کیا ہے۔

رعشہ والے شخص کا ہاتھ بغیر اس کے اختیار کے کانپتا ہے اور تندرست آدمی بھی کبھی اپنے ہاتھ کو ہلاتا ہے۔ اب ظاہر میں دونوں حرکتیں ایک ہی نظر آتی ہیں۔ لیکن کون نہیں جانتا کہ اول الذکر میں آدمی کو کوئی قدرت اور اختیار نہیں ہوتا اور موخر الذکر کا وقوع اس کے پورے پورے اختیار سے ہوتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ان دونوں حرکتوں میں اگر فرق ہے تو قدرت و اختیار سے ہے اور جب اس ایک فعل میں انسان کی قدرت اور اس کا اختیار ماننا پڑتا ہے تو دیگر افعال میں قدرت و اختیار کا کیونکر انکار ہو سکتا ہے۔

یہ قاعدہ ہے کہ ہر ایک ممکن کے ساتھ خدا کی قدرت کا تعلق ہے اور یہ بھی یقینی بات ہے کہ ہر چیز حادث ہے وہ ممکن ہے اور چونکہ بندوں کے افعال بھی حادث ہیں لہٰذا ان دونوں قاعدوں کے مطابق خدا کی قدرت ان کے ساتھ بھی متعلق ہوئی نیز یہ تو ہر ایک شخص جانتا

ہے کہ رعشہ والے کے ہاتھ کی بے اختیاری حرکت خدا کی مخلوق ہے اور اس میں آدمی کی قدرت کو دخل ہے تو دوسری حرکت میں جو ویسی حرکت کی شکل ہے۔ کیوں اس کی قدرت کو دخل نہ ہوگا۔

نیز فرض کرو کہ زید اپنے ہاتھ کو ہلانا چاہتا ہے اور بقول تمہارے خدا کی قدرت اس میں کوئی کام نہیں کرتی۔ مگر خدا کا ارادہ زید کے ہاتھ کو ساکن رکھنے کا ہے اب اس وقت میں یا تو حرکت اور سکون دونوں اکٹھی موجود ہوں گی یا دونوں نہ ہوں گی۔ پہلی صورت میں اجتماع ضدین اور دوسری صورت میں ارتفاع ضدین لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اس وقت زید کا ہاتھ ساکن رہیگا کیونکہ خدا کی قدرت بندے کی قدرت سے کئی حصے قوی ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کی قدرت بیشک قوی ہے مگر اس کے قوی ہونے کے یہ معنے ہیں کہ بندے کی قدرت محدود ہے یہ ایک خاص حد سے آگے نہیں جا سکتی اور خدا کی قدرت غیر محدود ہے۔ مگر ایک خاص پر ان میں سے ایک کی قوت اور ایک کا ضعف کوئی اثر نہیں ڈال سکتا۔ خاص فعل پر جیسے ایک کی قدرت کام کر سکتی ہے ویسے دوسرے کی قدرت اپنا اثر ڈال سکتی ہے یہ امور ہیں جنھوں نے اہل السنت والجماعت کو ایک فعل پر دو قدرتوں کو اکٹھا ماننے پر مجبور کیا ہے۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ دونوں قدرتوں کے اجتماع کو کسی قدر وضاحت سے بیان کیا جائے۔ کیونکہ ابھی تک یہ راز نہیں کھلا کہ دونوں قدرتیں ایک ہی فعل پر جمع ہو کر کیا کام کرتی ہیں اگر ایک ہوتی تو وہ کام جو دونل کر کرتی ہیں اس اکیلی سے سرانجام ہو سکتا تھا یہ تو ہمارا روئے سخن صرف انسان کی حرکت کی طرف ہے۔ جب اس میں دونوں قدرتوں کے جمع ہونے کا راز کھل گیا تو دوسرے افعال کو بھی اسی پر قیاس کر لینا چاہئے۔ خدا تعالیٰ نے آدمی میں اس کی پیدائش کے ساتھ ہی ایک قوت پیدا کر دی ہے۔ اس قوت کو مختلف کاموں کی طرف پھیرنے میں اس کو اختیار دے دیا گیا ہے۔ اسی قوت پر ہی ثواب و عقاب کی بنا ہے جس کام کی طرف انسان اپنی قوت پھیرتا ہے اس کے ساتھ ہی اگر خدا چاہتا ہے تو اس کام کو پیدا کر دیتا ہے۔ بعض اوقات انسان بہتری کوشش ایک کام کرنے پر خرچ کرتا ہے آخر ناکام رہتا ہے۔ حاصل یہ کہ انسان صرف اپنی قوت کو ایک کام کی طرف متوجہ کرتا ہے اور اس کام کا ہونا نہ ہونا اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہوتا ہے۔ جب یہ بات آپ کو معلوم ہو گئی تو اب مثلاً زید اپنا ہاتھ ہلانے کا ارادہ کرتا ہے تو اپنی قوت حرکت کی طرف

پھیرنے میں تو وہ خودمختار ہے مگر ہاتھ کا ہلنا خدا کے اختیار میں ہے جب وہ ہاتھ ہلانے
کا ارادہ کرتا ہے تو اس کے بعد فوراً حرکت تو خدا پیدا کر دیتا ہے اسی واسطے خدا ہی پر خالق
صانع اور مخترع کا اطلاق صحیح ہو سکتا ہے اور بندے کو خالق وغیرہ نہیں کہا جا سکتا۔

اس جگہ کوئی شخص سوال کرتا ہے کہ اہل سنت والجماعت انسانی قدرت کو بھی مانتے
ہیں جو خدا نے اس کو عطا کی ہوئی ہے اور پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ انسان جو کام کرتا ہے اس کو
خدا پیدا کرتا ہے۔ اب یہ سوال ہے کہ اگر پیدا کرنا خدا کا کام ہے تو خدا نے انسان کو قدرت
کس کام کے لئے دی ہے وہ اب بیکار رہے گی۔ بھلا یہ تو بتاؤ کہ انسان کی قدرت کو اس
کے افعال میں قدرت ہے یا نہیں اگر نہیں تو قدرت کے بغیر مقدور کے ہونا لازم آئے گا اور
اگر دخل ہے تو اس کے یہ معنے ہوں گے کہ انسان اپنے افعال کا موجد ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ اس کی قدرت کو اس کے افعال میں ضرور دخل ہے مگر اس
کے معنی جو سائل نے سمجھے ہیں بالکل غلط ہیں۔ مگر ابھی نماز کا وجود نہیں ہوا۔ تو اگر قدرت
کے دخل کے یہ معنی ہوتے کہ انسان اپنے افعال کا موجد ہوتا تو قدرت کے ساتھ ہی نماز بھی
موجود ہو جاتی بلکہ جو جو افعال بندوں کے اختیار اور قدرت میں ہیں ان کی پیدائش کے
ساتھ ہی وہ موجود ہو جاتے ہیں اس سے پایا جاتا ہے کہ قدرت کے دخل کے کچھ اور معنی ہیں
جن کی اصلیت سائل کو معلوم نہیں ہوئی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ نماز ادا کرنے سے پہلے جو انسان میں قدرت ہے اس کو نماز
کے ساتھ جو تعلق ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ نماز جب ادا کی جائے گی اسی قدرت کے ذریعہ
ادا کی جائے گی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کو تعلق نہیں کہا جاتا بلکہ ایک آنے والے تعلق
کا انتظار کہنا مناسب ہے۔ اب تو یہ کہنا چاہئے کہ انسان میں نماز ادا کرنے کی قدرت تو
موجود ہے مگر ابھی تک اس کو نماز کے ساتھ تعلق حاصل نہیں ہوا صرف وعدہ ہی امید ہے۔

سو تمہارے نزدیک آدمی میں ہر ایک مناسب کام کی قدرت موجود ہے اور
اس کو افعال کے ساتھ بھی حاصل ہے مگر صرف قدرت ہی سے افعال موجود نہیں ہوتے
ہمارے نزدیک بھی یہی بات ہے ہم صرف یہ کہتے ہیں کہ افعال جب موجود ہوتے ہیں تو خدا
کی قدرت ان کو موجود کرتی ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ صرف قدرت اور اس کے تعلق موجود ہونے پر
افعال عباد کا موجود ہونا کوئی ضروری نہیں تو پھر اس بات سے کیوں انکار کیا جاتا ہے کہ

افعال کے وجود میں خدا کی قدرت کو مطلق دخل نہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب قدرت انسانی افعال کی موجد نہیں اور باوجود قدرت کے افعال کا ہونا ضروری نہیں تو اس قدرت کا ہونا نہ ہونا برابر ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عدم قدرت کے گو یہ معنی ہیں جیسے رعشہ والے کے ہاتھ کا کانپنا اس کے اختیار میں نہیں ویسے تندرست آدمی کا اپنے ہاتھ کو ہلانا بھی اضطراری امر ہے تو یہ بداہت کا خلاف کرنا ہے کیونکہ معمولی سے معمولی شخص بھی جانتا ہے کہ اول الذکر میں آدمی کی قدرت کو کوئی دخل نہیں اور مؤخر الذکر کو انسان اپنے اختیار سے کرتا ہے اور اگر یہ معنی ہیں کہ چونکہ قدرت انسانی افعال کی موجد نہیں لہٰذا عجز کے مشابہ ہے تو اس کے ساتھ ہم بھی متفق ہیں مگر اس سے قدرت کی نفی لازم نہیں آتی۔

تیسری فرع

یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا کی قدرت وسیع اور غیر محدود ہے۔ کوئی چیز ایسی نظر نہیں آتی جس کو اس کی قدرت شامل نہ ہو حالانکہ بعض چیزیں ایسی ہیں جو ممکنات سے پیدا ہوتی ہیں۔ خدا کی قدرت کو ان میں کوئی دخل نہیں ہوتا چنانچہ جب ہاتھ ہلاتا ہے تو انگشتری بھی ساتھ حرکت کرنے لگتی ہے اور پانی میں ہاتھ مارتا ہے تو ہاتھ کی حرکت سے پانی میں بھی حرکت پیدا ہو جاتی ہے سو اگر انگشتری اور پانی کی حرکت میں خدا کی قدرت کام کرتی تھی۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہاتھ کو ہلانے سے انگشتری میں حرکت نہ آتی اور پانی میں ہاتھ مارنے سے پانی میں حرکت نہ پیدا ہوتی۔ مگر ایسا کبھی نہیں ہوتا۔ اس سے پایا جاتا ہے کہ ہاتھ کا ہلانا اور پانی میں ہاتھ مارنا انگشتری اور پانی کی حرکت کا سبب ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس چیز کو پہلے جانچ نہ لیا جائے اس کے رد کرنے یا قبول کرنے کا کسی شخص کو حق حاصل نہیں ہوتا۔ ہر ایک بات مسترد یا قبول تب ہو سکتی ہے جب پہلے اس کو اچھی طرح وزن کر لیا جائے۔ کسی سے پیدا ہونے کے تو یہ معنی ہوتے ہیں کہ ایک جسم دوسرے جسم کے پیٹ سے نکلے۔ جیسے بچہ ماں کے پیٹ سے اور درخت زمین سے نکلتا ہے لیکن اعراض کے پیدا ہونے کے یہ معنی نہیں ہوتے۔ انگشتری کی حرکت پانی کی حرکت ہاتھ کی حرکت کے پیٹ سے نہیں نکلی۔

معترض کا یہ کہنا کہ اگر خدا کی قدرت سے انگشتری اور پانی میں حرکت آتی تو

کبھی یوں بھی ہوتا کہ ہاتھ ہلتا اور انگوٹھی اور پانی میں حرکت نہ پیدا ہوتی۔ یہ ایسا ہی لغو اور
فضول ہے جیسا یہ کہنا لغو ہے کہ علم ارادے سے پیدا ہوا ہے اور حیات علم سے متولد ہے کیونکہ اگر
علم اور حیات کی پیدائش میں خدا کی قدرت نہیں مانی جاتی تو کبھی یوں بھی ہوتا کہ خدا تعالیٰ
ارادہ پیدا کرتا اور اس کے ساتھ علم پیدا نہ کرتا یا علم موجود ہوتا مگر حیات کی صفت نہ ہوتی
صحیح بات یہ ہے کہ نہ علم ارادہ کو متولد کرتا ہے نہ حیات علم سے متولد ہے بلکہ ارادے کے لئے علم کا ہونا
شرط ہے اور علم کے لئے حیات کا ہونا ضروری ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ بغیر شرط کے مشروط
موجود نہیں ہوتا۔ شرط اور مشروط میں صرف تلازم کا علاقہ ہوتا ہے۔ جس کے یہ معنی ہیں کہ
یہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ موجود ہوتے ہیں مگر ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ خدا تعالیٰ
کے ارادہ کا نتیجہ ہوتا ہے۔

اسی طرح جسم کے دوسرے مکان میں داخل ہونے کے لئے پہلے مکان کا خالی ہونا
شرط ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک جسم پہلے مکان میں موجود ہو اور دوسرے مکان میں بھی ہو
جب ہاتھ کو پانی میں حرکت دی جاتی ہے تو ہاتھ اپنے پہلے مکان کو چھوڑ کر اس کے متصل کے
دوسرے مکان میں منتقل ہوتا ہے اور جب اسے حرکت دی جاتی ہے تو اس کو بھی چھوڑ کر
تیسرے میں بھی انتقال کرے گا۔ پس ہم جو ہاتھ اور پانی کے … میں ہاتھ پڑنے سے جو
جگہ سے ہوتے ہیں وہ پانی کی حرکت کو دیکھ کر سمجھ بیٹھے ہیں کہ وہ ہاتھ ہلانے کا
لازمی نتیجہ ہے۔ ہاتھ کا ہلنا پانی کی حرکت کی شرط ہے لہٰذا معترض کو یہ گمان ہوا کہ پانی
کی حرکت ہاتھ ہلنے کا مسبب ہے اور یہ اس کا سبب۔

جو چیزیں باہم لازم و ملزوم معلوم ہوتی ہیں یا تو شرط یا مشروط ہوتی ہیں۔ یا یہ بات
نہیں ہوتی۔ شرط اور مشروط میں ان دونوں کا اکٹھے پایا جانا ضروری ہوتا ہے کیونکہ مشروط
کا وجود بغیر شرط کے نہیں ہو سکتا۔ مگر مشروط کے بغیر شرط کا ہونا ممکن ہے اور شرط مشروط کی ممکن
ان دونوں کو خدا تعالیٰ پیدا کرتا ہے۔ اور جن دو چیزوں میں یہ علاقہ نہیں ہوتا ان کا ایک
دوسرے سے جدا ہونا ممکن ہے صرف خدا تعالیٰ کی عادت کے مطابق جب ایک چیز ان
میں پائی جاتی ہے تو دوسری بھی ساتھ ہی موجود ہو جاتی ہے مثلاً آگ کا روئی کو جلانا۔ برف
کو اگر ہاتھ لگایا جائے تو ہاتھ کا سرد ہو جانا۔ تو یہ سب جائز ہے کہ روئی کو آگ میں ڈال
دیا جائے اور آگ اس میں تاثیر نہ کرے اور برف ہاتھ میں رکھی جائے مگر ہاتھ کو سردی
محسوس نہ ہو بلکہ تاریخی واقعات سے ثابت ہو چکا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آگ

میں ڈال دیا گیا تھا لیکن آگ نے مطلق اثر نہ کیا تھا کہ خدا تعالیٰ کی عادت یوں ہی ہے کہ آگ جلا دیتی ہے اور برف جس چیز کے ساتھ لگائی جائے اس کو سرد کر دیتی ہے۔ اس واسطے خارج میں ان کا انفکاک نہیں ہوتا۔ اس جگہ ایک اعتراض پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ ہماری غرض نہیں کہ حرکت کے پیچھے دوسری حرکت پیدا ہوتی ہے اور برف میں سے سردی نکل کر ہاتھ میں پیدا ہو جاتی ہے۔ بلکہ ہمارا مطلب یہ ہے کہ بعض اوقات ایک حرکت کے بعد دوسری حرکت پیدا ہو جاتی ہے اور برف کو ہاتھ لگانے کے بعد ہاتھ میں سردی محسوس ہونے لگتی ہے تو ہاتھ کی حرکت اور برف کو ہم خالق کہتے ہیں اور دوسری حرکت کو اور ہاتھ میں جو سردی محسوس ہوتی ہے اس کو ہم مخلوق کہتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خالق وہی شے ہو سکتی ہے جو واجب ہو اور حرکت اور برف چونکہ واجب نہیں لہذا ان کو خالق کہنا بھی جائز نہیں۔

علم خدا کی معلومات غیر متناہی ہیں۔ کیونکہ جو چیزیں موجود ہو چکی ہیں وہ تو بیشک متناہی ہیں مگر جو ممکن ہیں لیکن پیدا نہیں ہوئیں وہ غیر متناہی ہیں۔ اور ان کو بھی خدا جانتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ خدا غیر متناہی چیزوں کو جانتا ہے۔ جملہ ممکنات تو درکنار صرف ایک ہی چیز میں غور و فکر کرنے سے اس میں اس قدر معلومات کا خزانہ ملے گا جن کا شمار نہیں ہو سکتا اور خدا تعالیٰ تو ایک ایک چیز کے اندر جس قدر نکات ہیں سب کو تفصیلی طور پر جانتا ہے۔ دو ایک عدد ہے جس کا دو چند چار ہیں اور چار کا دو چند آٹھ اور آٹھ کا دو چند سولہ۔ اسی طریقہ سے تم اپنی عمر بھر دو چند نکالتے جاؤ تم مر جاؤ گے مگر دو چند ختم ہونے میں نہ آئیں گے۔ خدا تعالیٰ ان سب دو چند کے مراتب کو جانتا ہے۔ دیگر عددوں کو بھی اسی پر قیاس کر لو پس ثابت ہوا کہ خدا کی معلومات غیر متناہی ہیں۔

حیوٰۃ خدا زندہ ہے اور یہ ایسا دعویٰ ہے جس کا کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ جو خدا کو عالم وقادر جانتا ہے وہ اس کو ضرور زندہ بھی تسلیم کرے گا۔ کیونکہ زندہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ اپنے آپ کو اور دیگر اشیاء کو جانتا ہے کیونکہ یہ بات روز روشن کی طرح ظاہر ہے اس لئے ہم اس کو طول دینا نہیں چاہتے۔

ارادہ اللہ تعالیٰ جو کام کرتا ہے ارادے سے کرتا ہے۔ نہ یہ بات کہ اضطراری طور پر اس سے کام ہو جاتے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ فرض کرو خدا نے مثلاً آج زید کو فلاں وقت میں پیدا کیا ہے حالانکہ زید کا اس سے پہلے یا پیچھے پیدا ہونا بھی ممکن تھا اور یہ بھی

گا۔ اور قدرت بھی علت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اس کو بھی سب کے ساتھ ایک ہی نسبت ہے ارادہ بھی علت نہیں بن سکتا۔ کیونکہ یہ بھی قدیم ہے اور وقتوں اور دیگر اشیاء کے ساتھ ایک ہی نسبت رکھتا ہے۔

جس وقت زید پیدا ہوا ہے۔ اس کی جگہ عمر کے پیدا ہونے کے ساتھ خدا کا ارادہ متعلق ہو سکتا تھا یا نہیں دوسری شق تو باطل ہے اور جب متعلق ہو سکتا تھا تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ اس وقت تو زید پیدا ہوا ہے اور عمر نہیں ہوا۔

یہ سوال ہے جس نے دنیا کو حیران کر رکھا ہے۔ اب اس کا جواب ملاحظہ ہو۔

لوگوں کے اس میں کئی فرقے ہیں۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ نظام عالم کو صرف خدا نے ہی پیدا کیا ہے اس کے سوا قدرت علم اور ارادہ وغیرہ کو کسی پیدائش میں متعلق دخل نہیں اور نہ ان صفات کی کوئی حقیقت ہے۔ یا خدا ہے یا نظام عالم۔ جو صفات دیکھنے لئے تراشی جاتی ہیں وہ سب اس کے ساتھ متحد ہیں۔ اور چونکہ خدا قدیم ہے لہٰذا نظام عالم بھی قدیم ہے۔ نظام عالم کو خدا کے ساتھ وہ نسبت ہے جو معلول کو اپنی علت کے ساتھ اور روشنی کو آفتاب کے ساتھ اور سایہ کو اس چیز کے ساتھ جس کا سایہ ہے نسبت ہوتی ہے۔

معتزلہ کا قول ہے کہ نظام عالم حادث ہے اور اس کے حدوث کا باعث خدا کا ارادہ ہے اور وہ بھی حادث ہے مگر یہ خدا کے ساتھ قائم نہیں۔

ایک اور گروہ ہے جو معتزلہ کا ہم خیال ہے فرق صرف اتنا ہے کہ یہ ارادہ کو خدا کے ساتھ قائم جانتا ہے۔ اہل حق (اہل السنت والجماعت) کہتے ہیں کہ خدا کے سوا اس کے ارادہ کو بھی نظام عالم کے پیدا کرنے میں دخل ہے اور خدا کی طرح وہ بھی قدیم ہے مگر نظام عالم خدا کا فعل ہے اور فعل کے یہ معنی ہیں کہ ایک چیز ایک وقت میں ہو اور دوسرے وقت میں نہ ہو۔

اگر نظام عالم قدیم ہوتا تو اسکو خدا کا فعل کہنا درست نہ ہوتا علاوہ ازیں اصل اعتراض کا جواب فلاسفہ نے نہیں دیا کیونکہ خدا کو جملہ اشیاء کے ساتھ ایک نسبت ہے یہ بھی ممکن تھا کہ نظام عالم کی اس خاص وضع اور مقدار کی بجائے اسکی نقیض موجود ہوتی پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ جس طرح ہم دیکھ رہے ہیں کائنات کا سلسلہ موجود ہوا ہے اور اس کے خلاف وقوع میں نہیں آیا۔

پھر اس پر دو اور بڑے مشکل بحث آتے ہیں جن کو ہم نے اپنی کتاب تہافت

الفلاسفہ میں بھی بیان کیا ہے۔

ایک اعتراض یہ ہے کہ ان کے نزدیک یہ مسلمہ امر ہے کہ کوئی آسمان مشرق سے مغرب کو حرکت کرتا ہے اور کوئی مغرب سے مشرق کو چلتا ہے اب سوال یہ ہے کہ جو مشرق سے مغرب کو حرکت کرتا ہے اس کا مغرب سے مشرق کو حرکت کرنا اور جو مغرب سے مشرق کو چلتا ہے اس کا مشرق سے مغرب کو چلنا بھی ممکن تھا۔ یہ کس چیز کا تقاضہ ہے کہ ہر ایک آسمان خاص خاص سمت کو چلتا ہے اگر کہو کہ خدا کا تقاضا ہے تو وہ قدیم ہے اس کو سب اشیاء کے ساتھ نسبت برابر ہے پس ثابت ہوا کہ بغیر خدا کے کوئی طاقت ہے جو آسمان کو خاص خاص اور خاص طرح پر چلاتی ہے۔

اور ایک اعتراض فلاسفہ پر آتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ مسلمہ امر ہے کہ نواں آسمان دیگر سب آسمانوں کو رات دن میں ایک دفعہ اپنے ساتھ چکر دیتا ہے اور یہ کہ وہ دونوں نقطوں پر حرکت کرتا ہے جن میں سے ایک کا نام قطب شمالی ہے اور دوسرے کا نام قطب جنوبی۔ اور قطب ان دو نقطوں کا نام ہے جو باہم متقابل ہوتے ہیں اور جب کرہ اپنے آپ پر حرکت کرتا ہے تو وہ ساکن رہتے ہیں سوال یہ ہے کہ آسمان کے اجزا متشابہ ہوتے ہیں اور اس کی ہر ایک جزو میں قطب بننے کی قابلیت ہے پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ اس کی شمالی اور جنوبی سمت تو قطب بن گئی اور باقی اجزا قطبیت سے محروم رہ گئیں اس سے پایا جاتا ہے کہ خدا کے بغیر کوئی اور زبردست قوت ہے جو اس کی بعض اجزاء کو قطب بنالیتی ہے اور بعض کو نہیں بننے دیتی۔ رد ہو گیا ہے۔ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ارادہ ہے۔

معتزلہ پر دو زبردست سوال وارد ہوتے ہیں ایک یہ کہ جب خدا کا ارادہ حادث ہے اور اس کے سوا کسی اور چیز کے ساتھ قائم ہے تو اس کے یہ معنے ہوئے کہ خدا نے نظام عالم کو اپنے ارادے سے پیدا کیا ہے جو کسی اور چیز میں پایا جاتا ہے۔ یہ نہایت تعجب انگیز بات ہے کہ جس کا ارادہ ہے وہ ارادے سے خالی ہے اور اس کا ارادہ کسی اور چیز میں ہے یہ ایک لغو بات ہے جس پر بچے بھی ہنستے ہیں اور ایک سوال ان پر یہ آتا ہے کہ خاص وقت میں ارادے کے حادث ہونے کا باعث اگر کوئی اور ارادہ ہے تو اس کی بابت سوال ہے کہ اس کے حدوث کی کیا علت ہے اگر اور ارادہ ہے تو اس میں وہی کلام ہے۔ اگر اسی طرح یکے بعد دیگرے ارادے نکلتے گئے تو تسلسل لازم آئیگا اور وہ محال ہے اور اگر وہ ارادہ بدون کسی علت کے خود بخود حادث ہوا ہے تو ممکن ہے کہ نظام عالم بھی بدوں ارادے کے خود بخود حادث ہوا ہو۔

ان کو اپنے حدوث میں ارادہ وغیرہ کی احتیاج نہ ہو جو لوگ معتزلہ کے ہم خیال ہیں ان پر
اگرچہ پہلا اعتراض جو معتزلہ پر وارد ہوتا تھا وارد نہیں ہوتا لیکن ان پر یہ اعتراض
وارد ہوتا ہے کہ اگر خدا کا ارادہ جو بقول آپ کے حادث ہے خدا کے ساتھ قائم ہو تو خدا
کا حوادث کا محل ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ محال ہے کیونکہ جو چیز کہ حوادث کے لئے محل
ہو وہ ان سے پہلے آپ ہی حادث ہوتی ہے علاوہ ازیں جو دوسرا اعتراض معتزلہ
پر وارد ہوتا ہے ان پر بھی وارد ہوگا۔

اہل حق کہتے ہیں دنیا کی سب چیزیں خدا کے ارادہ سے موجود ہوئی ہیں اور خدا
اور ارادہ دونوں قدیم ہیں۔ ارادہ کے قدیم ہونے پر جو یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جب ارادہ
قدیم ہے تو اس کی کیا وجہ ہے کہ دنیا کی چیزیں خاص اپنے وقتوں میں موجود ہوئی ہیں۔ کیونکہ
ارادہ قدیم کو سب کے ساتھ ایک نسبت ہے۔ ارادہ کے معنے نہ سمجھنے پر مبنی ہے اگر ارادہ کا
مفہوم سمجھ میں آ جائے تو یہ غلط فہمی خود رفع ہو سکتی ہے۔

ارادہ ایسی صفت کا نام ہے جو ایک چیز کو دوسری چیز سے تمیز کرے یعنی اس کا ذاتی
تقاضا ہو کہ یہ چیز فلاں وقت میں پیدا ہونی چاہئے اور یہ فلاں وقت میں۔

اب معترض کا یہ کہنا کہ ارادہ بعض چیزوں کو بعض سے کیوں تمیز کرتا ہے ایسا ہی
ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ علم معلوم کے منکشف ہونے کا باعث کیوں ہے یا قدرت
کیوں قدرت ہے یا ارادہ کیوں ارادہ ہے جیسے یہ کہنا لغو ہے ویسے ارادہ کی تمیز کے بارہ میں
سوال کرنا فضول ہے۔

ہر ایک گروہ کو مجبور ہو کر ایسی صفت کا اقرار کرنا پڑتا ہے جو دنیا کی چیزوں کے
خاص خاص وقتوں میں پیدا ہونے کا باعث ہو اور وہ ارادہ ہے مگر جب کہ بعض مذہب
والوں نے اس کو حادث قرار دیا ہے اس میں انہوں نے سخت غلطی کی ہے جب یہ بات ثابت ہے تو
اہل حق کو معلوم ہوئی ہے کہ ارادہ قدیم ہے اور باوجود قدیم ہونے کے کائنات عالم کا خاص
خاص وقتوں میں موجود ہونے کا باعث ہے اہل حق کی اس تقریر سے پچھلے سارے اعتراض
بھی رفع ہو جاتے ہیں اور اصل اعتراض کا جواب بھی کامل طور پر ہو جاتا ہے نیز عالم میں
جس قدر چیزیں ہیں سب کے ساتھ ارادہ کا تعلق ہے کیونکہ کوئی چیز بھی بغیر خدا کی قدرت
کے موجود نہیں ہو سکتی اور قدرت تب اثر کر سکتی ہے جب کسی چیز کے پیدا کرنے کا خدا کا
ارادہ بھی ثابت ہو اگر ہر ایک چیز کے ساتھ ارادہ کا ہونا تسلیم نہ کیا جائے۔ کفر شرک

وغیرہ بھی اس کے ارادے سے باہر نہیں۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ برے کاموں مثلاً زنا کاری، چوری، قتل، شراب نوشی، وغیرہ میں خدا کے ارادے کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ بد افعال اس کی مرضی کے خلاف ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ بد افعال نیکیوں سے زیادہ ہوتی ہیں۔ پس معتزلہ کو ماننا پڑے گا کہ جن امور سے خدا ناخوش ہے اور ان کے ہو جانے سے ناراض ہے وہ ان امور سے زیادہ ہیں جن پر وہ راضی ہے۔ یہ خدا کی قدرت پر سخت حملہ ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ زنا قتل اور برے کاموں کو خدا کا ارادہ تسلیم کیا جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ خدا تعالیٰ برے کاموں پر بھی راضی ہے اور جو لوگوں کو ان سے منع کرتا ہے اور برے کاموں کے مرتکب ہونے پر دوزخ کی دھمکیاں کیوں دیتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آگے اپنے موقع پر حسن و قبح کے بیان کے ضمن میں ثابت کریں گے کہ برے کاموں کا ارادہ دوسری چیز ہے اور ان کے ارتکاب پر خوشنودی دوسری بات ہے۔

سمیع و بصیر خدا تعالیٰ سنتا بھی ہے اور دیکھتا بھی ہے اور اس دعویٰ پر نقلی اور عقلی دونوں طرح کے دلائل ہمارے پاس موجود ہیں۔ نقلی یہ ہیں۔ خدا تعالیٰ فرماتا ہے وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے) اس آیت سے صاف طور پر ثابت ہوتا ہے کہ وہ سنتا اور دیکھتا ہے قرآن مجید میں خدا حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قول یوں نقل کرتا ہے۔ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا (تو ایسے خدا کی کیوں پرستش کرتا ہے جو نہ سنتا ہے اور نہ دیکھتا ہے اور نہ تم کو کوئی فائدہ پہنچا سکتا ہے) حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو ایسے خدا کی پرستش مطلوب تھی جو سنتا بھی ہے اور دیکھتا بھی ہے۔

اگر کوئی کہے کہ ان دونوں لفظوں سمیع اور بصیر سے مراد علم ہے نہ کہ سننا اور دیکھنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ الفاظ کے حقیقی معنی چھوڑ کر مجازی معنے تب اختیار کئے جاتے ہیں جب اصلی معنے اختیار کرنے میں کوئی نقص لازم آتا ہو جہاں نقص کا احتمال نہ ہو وہاں اصلی معنے ترک کر کے مجازی معنے اختیار کرنا اہل لغت کے نزدیک غلطی کا مرتکب ہونا ہے تو سمیع اور بصیر کے اصلی معنے اختیار کرنے میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی تو ان لفظوں سے علم کا ارادہ کرنا جائز نہ ہوگا۔ پھر یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ اگر سمیع اور بصیر ہونا ہے تو خدا کا کان و آنکھ والا ہونا لازم آتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب

ازل میں نظام عالم موجود نہ تھا تو خدا کس کی آواز کو سنتا اور کس کو دیکھتا تھا جب آواز اور دکھائی دینے والی چیزیں ازل میں موجود نہ تھیں تو خدا کا سننا اور دیکھنا کیونکر قابل تسلیم ہو سکتا ہے یہ سوال معتزلہ اور فلاسفہ اہل حق پر کیا کرتے ہیں اور ہم ہر ایک کو جواب دیتے ہیں معتزلہ چونکہ نظام عالم کو حادث مانتے ہیں اس لئے ان کو ماننا پڑتا ہے کہ خدا حوادث کو جانتا ہے ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ جب ازل تک نظام عالم موجود نہ تھا تو خدا کس چیز کا عالم تھا اس کو یہی علم تھا کہ کسی وقت نظام عالم میری قدرت سے عالم وجود میں آئیگا اگر معتزلہ اس کا یہ جواب دیں کہ ازل میں علم کی صفت خدا کے ساتھ قائم تھی جس کی وجہ سے جب نظام عالم موجود نہ تھا تو وہ اس کو اس طور پر جانتا تھا کہ ایک وقت میں اس کو پیدا کروں گا اور جب موجود ہوا ہے تو اس طرح جانتا ہے کہ اب موجود ہے تو سمع اور بصر میں بھی یہ تو جیہ ہو سکتی ہے پھر اسکا کیوں انکار کیا جاتا ہے اور فلاسفہ اس بات کو نہیں مانتے کہ خدا کو حوادث کا اس طرح علم ہو کہ فلاں چیز زمانہ ماضی میں موجود ہوئی ہے اور فلاں مستقبل میں ہوگی اور یہ چیز اب موجود ہے اس کا علم زمانی حیثیات سے پاک ہے اور وہ ہر ایک چیز کو بلا قید زمانہ جانتا ہے مگر ہم آگے چل کر اپنے بدرست دلائل سے خدا کا حوادث کا عالم ہونا ثابت کریں گے کہ فلاسفہ کو بجز تسلیم کے اور کوئی رستہ نہ ہے۔ . . . . اور فلاسفہ کا عالم ہونا ثابت ہو جائیگا اور ثابت اسی طرح ہوگا کہ اس کا علم قدیم ہے اور حوادث کے ساتھ بھی متعلق ہے تو سمع اور بصر کو اسی پر قیاس کر لینا چاہئے۔

نقلی دلیل خدا کے سمیع و بصیر ہونے پر یہ ہے کہ یہ مسلمہ امر ہے کہ خالق مخلوق سے تمام امور کے لحاظ سے کامل تر اکمل ہونا چاہئے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ دیکھنے والا اندھے سے اور سننے والا بہرے سے کامل ہوتا ہے تو جب مخلوق کے لیے یہ دونوں صفتیں ممکن ہو اور ثابت ہیں تو خالق کے لئے ان کا وجود کیوں محال ہوگا اس بات کا تو کوئی بھی انکار نہیں کرسکتا کہ خالق کا مخلوق سے اکمل ہونا ضروری ہے باقی رہا دوسرا امر یعنی دیکھنے والا اور سننے والا اندھے اور بہرے سے اچھا ہوتا ہے۔ یہ بھی مشاہدہ پر موقوف ہے اگر علم انسان کے لئے کمال ہے تو سمع اور بصر بھی کچھ کم نہیں۔ ایک شخص بغیر دیکھے ایک چیز کو جانتا ہے مگر جب اس کو اپنی آنکھ سے مشاہدہ کر لیتا ہے تو بے شبہ اس کے علم میں اضافہ ہو جاتا ہے حاصل یہ کہ جب دیکھنا اور سننا بھی کمال کی ایک قسم ہے تو مخلوق کے لئے اس کا جائز ہونا اور خالق کے لئے اس کا محال ہونا لغو اور فضول ہے۔

اس جگہ ایک سوال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر خدا آنکھوں سے دیکھتا ہے اور کانوں سے سنتا ہے تو ناک سے سونگھتا اور ہاتھ سے ٹٹولتا اور زبان سے چکھتا بھی ہوگا کیونکہ جیسا دیکھنا اور سننا مخلوق کے لئے باعث کمال ہے سونگھنا ٹٹولنا اور چکھنا بھی کمال ہے۔ جو شخص خوشبو کو بذریعہ تعریف جانتا ہے اس سے وہ شخص بہت بڑھا ہوا ہوگا جس کو سونگھنے کے ذریعہ علم حاصل ہوا اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک خدا کو سب قسم کے علوم حاصل ہیں وہ دیکھتا بھی ہے سنتا ہے اور سونگھتا بھی ہے ٹٹولتا بھی ہے اور چکھتا بھی ہے۔ مگر ہم میں اور اس میں فرق صرف اتنا ہے کہ ہمارے ادراکات کے لئے خاص اسباب مقرر کئے گئے ہیں جن کے بغیر ہم کسی چیز کا ادراک نہیں کر سکتے۔ مثلاً آنکھوں کے بغیر ہم کسی شے کو نہیں دیکھ سکتے اور کانوں کے بغیر سن نہیں سکتے۔ اسی طرح زبان کے بغیر کسی چیز کا میٹھا یا کڑوا ہونا معلوم نہیں کر سکتے اور ہاتھوں کے بغیر ٹٹول نہیں سکتے۔ ناک کے بغیر خوشبو یا بدبو کا امتیاز نہیں کر سکتے۔ نیز جو جو اسباب جس جس غرض کے لئے مقرر کئے گئے ہیں۔ ان سے ہم دوسرا کام نہیں کر سکتے۔ مثلاً کانوں سے ہم دیکھ نہیں سکتے اور آنکھوں سے سن نہیں سکتے۔ مگر خدا تعالیٰ ان کا محتاج نہیں وہ بغیر آنکھوں کے دیکھتا اور بغیر کانوں کے سنتا ہے۔ اسی طرح بغیر ناک سونگھتا اور بغیر ہاتھوں کے ٹٹولتا ہے۔ اور بغیر زبان کے چکھتا ہے۔ ہمارے روزمرہ کے مشاہدے میں چونکہ بغیر اسباب کے ادراک حاصل نہیں ہوتے اس لئے خدا کے لئے بغیر ان کے ان ادراکات کا حاصل ہونا بعید معلوم ہوتا ہے اگرچہ خدا میں یہ سب ادراکات پائے جاتے ہیں مگر چونکہ شریعت میں علیم اور سمیع و بصیر کے بغیر اور کوئی لفظ نہیں آیا اس لئے ان تین الفاظ کے بغیر خدا پر کسی اور لفظ کے اطلاق کے ہم مجاز نہیں ہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ پھر خدا کو لذت اور درد کا بھی احساس ہوگا کیونکہ جس شخص کو مارنے سے درد محسوس نہ ہو وہ ناقص ہوتا ہے اسی طرح مردہ اور نامرد کو جماع سے لذت کا ادراک نہیں ہوتا اس کے لئے موجب نقص ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ لذت اور تکلیف کا احساس علاوہ حادث ہونے کے کوئی کمال کی بات نہیں بلکہ یہ سراسر نقص اور کمزوری کی علامت ہے۔ کون نہیں جانتا کہ تکلیف کا محسوس ہونا نقص ہے۔ اور ضرب کا محتاج ہے۔ جو بدن میں تاثیر کرتی ہے اسی طرح لذت نام ہے کسی تکلیف کے زائل ہو جانے کا یا ایسی چیز کے حاصل ہونے کا۔ جس کا حد سے زیادہ شوق ہو اور اس کے حاصل ہونے کی احتیاج ہو اور شوق اور احتیاج نقص ہے اسی

طرح شہوت کا مطلب ہے مناسب طبیعت چیز کو طلب کرنا اور کسی چیز کا طلب کرنا تب ہو سکتا
ہے جب وہ چیز طالب کے پاس موجود نہ ہو اور خدا تعالیٰ میں حوادث کا نام و نشان ہے اور
نہ اس میں کسی قسم کے نقص کی گنجائش ہے اور نہ کسی چیز کی کمی ہے تاکہ جب اس کو مطلوبہ
چیز مل جائے تو اس کو راحت اور لذت حاصل ہو۔

نیز اگر تکلیف کا احساس ہو اور مرغوب چیز کے حصول پر نفس کو حظ حاصل
ہوتا کمال ہے تو اس کی کیفیت ان کی اضداد کے تابع میں ہے دو شخصوں کی داستان کو ذات
میں کوئی خوبی نظر نہیں آتی اور خدا کی وہ صفات ہیں جن کے تحت ہزاروں خوبیاں بھری ہوئی
ہیں پس ثابت ہوا کہ ان لغو اور فضول صفات کے ساتھ خدا کو موصوف کہنا تحقیقاً بے شرمی
ہے۔

کلام جمیع مسلمانوں کے نزدیک یہ مسلم بات ہے کہ خدا متکلم ہے بعض لوگوں
نے خدا کے متکلم ہونے کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ خدا کی مخلوق امر و نہی کی محتاج ہے چنانچہ
اس کو اپنی ضروریات کے لئے کلام کی ضرورت پڑتی ہے اور جو چیز مخلوق میں پائی جاتی ہو
خالق میں اس کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے مگر ان کی یہ دلیل درست نہیں کیونکہ مخلوق کے امور
اور نہی ہونے کے اگر یہ معنے ہیں کہ وہ آپس میں ایک دوسرے کے لئے آمر و ناہی اور
مامور و منہی ہیں تو اس کے ساتھ ہم بھی متفق ہیں مگر اس سے خدا کا متکلم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اگر
یہ مطلب ہے کہ خدا کی طرف سے لوگ مامور و منہی ہیں تو جو شخص خدا کا متکلم ہونا تسلیم نہیں
کرتا تو وہ اس کو آمر و ناہی ہونے کو کیونکر تسلیم کرے گا۔

بعض لوگ یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ تمام امت کا اجماع ہے کہ خدا متکلم ہے
اور نبی ﷺ کے اقوال سے بھی اس کے متکلم ہونے کا ثبوت ملتا ہے مگر جس شخص کے
نزدیک خدا متکلم نہیں اس کے نزدیک اجماع اور رسول ﷺ کے اقوال کچھ وقعت
نہیں رکھتے۔ اجماع تو اس لئے کہ یہ رسول ﷺ کے قول پر مبنی ہوتا ہے۔ اور جب اس کے
نزدیک رسول ﷺ کے قول کا کوئی اعتبار نہیں تو اجماع کا کیا اعتبار ہوگا۔ اور قول
رسول ﷺ رسول کا اعتبار اس کے نزدیک اس واسطے نہیں کہ اس کے نزدیک رسول کوئی چیز
نہیں کیونکہ رسول کے معنے ہیں خدا کا کلام لوگوں کو پہنچا دینے والا اور جب خدا کا کلام ہی
نہیں تو اس کی تبلیغ کے کیا معنے۔

خدا کے متکلم ہونے کے ثبوت میں وہی طرف اختیار کرنی چاہیے جو ہم نے اس

نے سمیع و بصیر ہونے کے ثبوت میں اختیار کی ہے وہ یہ کہ کلام بھی عقل وغیرہ کی طرح صفات کمال کی قسم سے ہے اور جب مخلوق میں یہ کمال پایا جاتا ہے تو خالق میں بطریق اولیٰ پایا جانا چاہئے بلکہ اس کا کلام مخلوق کے کلام سے کئی درجے زیادہ فصیح و بلیغ ہوگا۔

اس جگہ ایک سوال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ جس کلام کے لحاظ سے آپ نے خدا کو متکلم کہا ہے اس سے کیا مراد ہے۔ اگر اصوات اور حروف مراد ہیں تو یہ حادث ہیں۔ اگر خدا کے ساتھ قائم ہے تو خدا کا بھی محل حوادث ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر کسی اور چیز کے ساتھ قائم ہے تو متکلم بھی وہی چیز ہوگی کیونکہ یہ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ اصوات و حروف قائم تو کسی اور چیز کے ساتھ ہوں اور متکلم خدا ہو اور اگر اس سے وہ قدرت مراد ہے جو اصوات و حروف کو متکلم میں پیدا کرنے کی قدرت ہے تو یہ بھی ایک کمال ہے مگر کسی چیز کو صرف اس کے اصوات اور حروف کے ایجاد پر قادر ہونے سے متکلم نہیں کہا جاتا جب تک وہ اپنے آپ میں اصوات و حروف پیدا کرنے پر قادر نہ ہو اور یہ شخص دوسری چیزوں میں اصوات و حروف پیدا کرنے پر قادر ہے مگر اپنے آپ میں اصوات و حروف کو پیدا نہیں کر سکتا۔ کیونکہ یہ حادث ہیں اور وہ محل حوادث نہیں۔

اور اگر کوئی اور معنے مراد ہیں تو جب تک ہم کو ان کی خبر نہ ہو ہم ان کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جس کلام کے لحاظ سے ہم خدا کو متکلم کہتے ہیں اس سے نہ اصوات و حروف مراد ہیں اور نہ قدرت۔ بلکہ اس سے تیسرے معنے مراد ہیں جن کا کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا اس کی تفصیل یہ ہے کہ انسان دو اعتبار سے متکلم کہا جاتا ہے ایک تو اصوات اور حروف کے اعتبار سے دوسرے کلام نفسی کے لحاظ سے جو نہ صوت ہے نہ حرف ہے اور گو پہلا کلام بھی کسی قسم کا ایک کمال ہے مگر کلام نفسی کمال ہونے میں اس سے آگے ہے خداوند کریم میں اس کا پایا جانا ہرگز محال نہیں ہے اور نہ یہ حدوث پر دلالت کرتا ہے۔

کلام نفسی کے وجود سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا۔ محاورہ میں عام طور پر کہا جاتا ہے۔ فی نفس فلان کلام و یرید ان ینطق بہ (فلاں شخص کے نفس میں کلام ہے وہ چاہتا ہے کہ اسے ظاہر کرے) ایک اور شاعر کہتا ہے۔

ان الکلام لفی الفؤاد وانما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

کلام کا اصلی مقام تو دل ہے اور زبان تو صرف دل کی بات ظاہر کرنے کا ذریعہ ہے۔

شاعر کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام نفسی بھی کوئی حقیقت اپنے اندر رکھتا ہے۔ اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ کلام نفسی کے نام تو کل چیز ہیں مگر خدا کے لیے کلام نفسی ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ جو کلام نفسی انسانوں میں پایا جاتا ہے جب ہم غور و فکر کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف چند علوم کا نام ہے جو ذہن میں ہوتے ہیں۔ ہوتے یہ ہیں کہ کلام کرنے سے پہلے انسان کے ذہن میں الفاظ اور معانی کو خاص طرز پر ترتیب دینے کا تصور آتا ہے اور پھر ان کو کلام لفظی کے ذریعہ ظاہر کیا جاتا ہے۔

الغرض ذہن میں تین چیزیں ہوتی ہیں۔ معانی وہ الفاظ جن سے معانی معلوم ہوتے ہیں معانی اور الفاظ کو خاص طرز پر ترتیب دینا جس کو فکر کہتے ہیں اور ان کے علاوہ ذہن میں ایک قدرت بھی ہوتی ہے جس کے ذریعہ ان کو ترتیب دیا جاتا ہے۔ جس کو قوت مفکرہ کہتے ہیں سو اگر کلام نفسی سے مراد یہ علوم ہیں یا فکر اور یا قوت مفکرہ ہے تو ان میں سے بعض ایسی چیزیں ہیں جو خدا میں نہیں پائی جاتیں مثلاً اصوات کیونکہ یہ حادث ہیں اور خدا میں حوادث کا وجود محال ہے اور بعض اس میں پائی جاتی ہیں مثلاً علم قدرت اور ارادہ اور اگر کوئی اور معنے مراد ہیں تو جب تک ہم ان کا علم نہ ہو ان کے بارے میں ہم کچھ رائے قائم نہیں کر سکتے۔

کلام یا امر ہوتا ہے یا نہی یا خبر۔ ایسا کلام ہوتا ہے جو خبر دینے والے کے مافی الضمیر پر دلالت کرتا ہے جو شخص ایک چیز کو جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس پر دلالت کرنے کے لیے فلاں الفاظ واضع لغت نے مقرر کیا ہے تو اپنے مقصود کو لفظی پیرایہ میں ظاہر کرنے پر اس کو قدرت ہوتی ہے اور امر یہ ظاہر کرتا ہے کہ متکلم مخاطب سے کوئی چیز طلب کرتا ہے اور نہی کو اسی پر قیاس کر لو۔

الغرض اگر کلام نفسی سے مراد یہ چیزیں ہیں جو اوپر بیان کی گئی ہیں تو ان میں سے بعض خدا میں نہیں پائی جاتیں اور اگر کوئی اور چیز مراد ہے تو اس کا بیان کرنا ضروری ہے تاکہ ہم اس پر کافی غور کر سکیں۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ کلام نفسی سے جو معنے ہم مراد لیتے ہیں وہ ان امور سے جو معترض نے بیان کیے ہیں الگ ہیں اور ہم اس کو صرف کلام کے قسم امر کے ضمن میں بیان کرتے ہیں تاکہ تقریر بہت طویل نہ ہو جائے جب آقا اپنے نوکر سے کہتا ہے کھڑا ہو جا تو

نہیں۔ کیونکہ صیغۂ امر اطاعت پر دلالت کرتا ہے اور متکلم کی یہ غرض نہیں۔ پس ثابت ہوا کہ کلام نفسی ارادہ اور علم وغیرہ سے جدا چیز ہے جو خدا میں پایا جاتا ہے اور جس کے لحاظ سے ہم خدا کو متکلم کہتے ہیں۔

حروف چونکہ حادث ہیں اور کلام نفسی پر دلالت کرتے ہیں اور وہ قدیم ہے اور حروف اور کلام نفسی آپس میں متحد نہیں کیونکہ دال اور مدلول جدا جدا چیزیں ہوتی ہیں اور اگر چہ حروف کی دلالت کلام نفسی پر ذاتی دلالت ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا جو مدلول کی صفات ہیں وہی دال کی بھی ہوں۔ ان میں صرف اتفاق ہے اور ساتھ حقیقی پر دلالت کرتا ہے اور اس کو یوں سمجھیں اس کا یقین ہو جاتا ہے کہ وہ قدیم بلا ابتدا ہے اور نظام عالم حادث ہے اسی طرح اگر حروف کلام نفسی پر دلالت کرتے ہیں تو اس میں دونوں کی قباحت لازم آتی ہے اصل میں اس غلط فہمی کی وجہ یہ ہے کہ کلام نفسی کا سمجھنا ہر ایک کے ذہن کا کام نہیں اس کے لئے بہت کی ذہانت و قابلیت چاہئے جو ہر ایک کو حاصل نہیں ہوتی۔

خدا کے متکلم ہونے پر علاوہ ان اعتراضات کے جو پیچھے بیان ہو چکے ہیں چند اور اعتراضات لازم آتے ہیں جن کو ہم علیحدہ علیحدہ ذکر کرتے ہیں اور ہر اعتراض کا جواب بھی اس کے ساتھ ہی دیں گے۔ اعتراضات یہ ہیں۔

اعتراض اوّل

موسیٰ علیہ السلام نے خدا کا کلام اگر آواز اور حروف کی شکل میں سنا ہے تو انہوں نے خدا کا کلام نفسی نہیں سنا کیونکہ خدا کا کلام آواز اور حروف نہیں اور اگر آواز اور حروف نہیں سنے تو کچھ نہیں سنا۔ کیونکہ سننا اس چیز پر بولا جاتا ہے جو آواز اور حروف پر مشتمل ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ موسیٰ نے خدا کا وہ کلام سنا ہے جو قدیم ہے اور خدا کے ساتھ قائم ہے اور جو آواز اور حروف پر مشتمل نہیں اور معترض کا یہ کہنا کہ سننا اس چیز پر بولا جا سکتا ہے جو آواز اور حروف کی جنس میں سے ہو۔ یہ ایسا سوال ہے جس کو سائل نے بھی نہیں سمجھا اس کا جواب نہیں ہو سکتا کیونکہ سننا علم اور ادراک کی ایک قسم ہے تو جب معترض کو یہ کہنا کہ موسیٰ نے خدا کا کلام کس طرح سنا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ تم نے زبان کے ذریعے میٹھی چیز کی حلاوت کو کیسے معلوم کر لیا ہے اس سوال کا جواب دو طرح پر ہو سکتا ہے ایک یہ کہ تم سائل کو دے دو کہ وہ چکھے تاکہ وہ اس کو زبان پر رکھ کر اس کی حلاوت معلوم کرے اور پھر اس کو کہا جائے کہ جس

بارے میں سوال کرتا ہے جس کی کوئی کیفیت نہیں یا ایسا ہی سوال ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ خدا کس چیز کی طرح ہے۔ جب اس کی کوئی مثل نہیں تو یہ سوال کیونکر درست ہو سکتا ہے کہ وہ کس چیز کے مانند ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خدا سرے سے کوئی چیز نہ ہو۔ اسی طرح خدا کے کلام کی اصلیت معلوم نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا کلام ہی کوئی نہ ہو بلکہ تم کو اعتقاد رکھنا چاہیے کہ خدا کا کلام قدیم ہے جیسے وہ خود بھی قدیم ہے اور جیسے اس کی رویت آدمیوں کی رویت کی مانند نہیں ہے ویسے اس کا کلام بھی آدمیوں کے کلام کی مانند آواز اور کلمات پر مشتمل نہیں ہے۔

اعتراض دوم

قرآن مجید، انجیل، توریت وغیرہ الہامی کتابوں میں خدا کا کلام لکھا ہوا ہے یا نہ اگر لکھا ہوا ہے تو خدا کے کلام نے جو قدیم ہے مصحف میں جو کہ حادث ہیں کیونکر حلول کیا ہے اور اگر دوسری بات ہے تو یہ خلاف اجماع ہے کیونکہ سب لوگوں کا اجماع ہو چکا ہے کہ محدث کا قرآن کو ہاتھ لگانا حرام ہے اور اس کی تعظیم و تکریم ہر ایک مسلمان پر فرض ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کا کلام مصاحف میں لکھا ہوا ہے اور حفاظ کے دلوں میں محفوظ ہے مگر کاغذات، سیاہی، اصوات، حروف وغیرہ یہ سب حادث ہیں۔ ہمارے اس کہنے سے کہ خدا کا کلام مصحف میں لکھا ہوا ہے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی حقیقت بھی مصاحف میں موجود ہے کیونکہ یہ بالکل درست ہے کہ آگ کا ذکر فلاں کتاب میں لکھا ہوا ہے مگر اس کے یہ معنے نہیں ہوتے کہ آگ کا جسم کتاب میں ہے کیونکہ اگر خود آگ کتاب میں حلول کرتی تو کتاب کہاں رہتی۔ اس وقت آگ جلا کر راکھ بنا دیتی۔ اسی طرح جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص نے آگ کے متعلق گفتگو کی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اس کے منہ میں آگ ہے۔ آگ ایک جسم ہے جس کا طبعی تقاضا حرارت ہے اور آگ کا یا نار کا لفظ صرف اس پر دلالت کرنے کے لیے واضع لغت نے مقرر کیا ہے۔ اسی طرح حروف اور کلمات اور اصوات وغیرہ خدا کے کلام کے ظاہر کرنے کا ذریعہ اور آلہ ہیں۔ اس سے یہ نہیں پایا جاتا کہ اس کا کلام بھی مصاحف میں موجود ہو۔ جیسے آگ پر دلالت کرنے والا لفظ کتاب میں موجود ہوتا ہے اور مدلول نہیں موجود ہوتا ویسے مصاحف میں بھی خدا کے کلام پر دلالت کرنے والی چیزیں موجود ہوں گی نہ مدلول۔

اعتراض سوم

قرآن خدا کا کلام ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو یہ اجماع کے خلاف ہے۔ اور اگر خدا کا کلام ہے تو قرآن تو خاص حروف و کلمات ہی کو پڑھا جاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان جگہ تین الفاظ ہیں۔ قراۃ۔ مقروء۔ قرآن۔ مقروء تو خدا کے کلام کا نام ہے۔ جو ازل سے اس کے ساتھ قائم ہے اور اب متنازع فیہ بنا ہوا ہے۔ اور قراۃ کے معنی ہیں کسی چیز کو پڑھنا یہ قاری کا ایک فعل ہے جس کو ایک وقت وہ شروع کر کے دوسرے وقت میں ختم کرتا ہے یہ ایک حادث چیز ہے۔ کیونکہ حادث وہ چیز ہوتی ہے جس کا آغاز ہو۔ یہ تعریف قراۃ پر بھی صادق آتی ہے۔ قرآن سے کبھی مقروء مراد لیا جاتا ہے اور اس وقت قرآن کو غیر مخلوق اور قدیم کہا جاتا ہے۔ کیونکہ مقروء جس کی تشریح ہم پہلے کر چکے ہیں۔ غیر مخلوق اور قدیم ہے جن بزرگوں نے قرآن کو غیر مخلوق اور قدیم کہا ہے انہوں نے قرآن بمعنی مقروء کو غیر مخلوق اور قدیم کہا ہے اور اس میں وہ حق بجانب تھے اور کبھی قرآن سے قراۃ مراد لی جاتی ہے ان معنی کے مطابق قرآن بے شک مخلوق اور حادث ہے۔ و بعض علماء نے اس کے متعلق مخلوق اور حادث ہونے کا فتویٰ لگایا ہے اگر انہوں نے ان کے معنی کے مطابق یہ قول لکھا ہے تو وہ بھی حق بجانب تھے۔

اعتراض چہارم

تمام لوگوں کا اجماع ہے کہ قرآن نبی ﷺ کا معجزہ ہے اور جب ہم قرآن پر غور کرتے ہیں تو اس میں سورتوں اور آیتوں کے بغیر جن کا آغاز اور انتہا ہے اور کوئی چیز نہیں پاتے۔ پس معلوم ہوا کہ خدا کا کلام حروف اور کلمات پر مشتمل ہے۔ کیونکہ کلام قدیم نہ سورتوں پر مشتمل ہے اور نہ آیات پر حاوی ہے۔ نیز وہ معجزہ بھی نہیں بن سکتا کیونکہ نبی پیغمبر کے ایسے فعل کا نام ہے جو خارق عادت ہو۔ اور افعال سب حادث ہوتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب قرآن قراۃ اور مقروء میں مشترک ہے تو کبھی اس سے قراۃ مراد ہوتی ہے اور کبھی مقروء پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ سلف صالحین رضی اللہ عنہم سے قرآن کو خدا کا کلام اور غیر مخلوق اور خدا کے مانند قدیم کہنے سے ثابت ہوتا ہے حالانکہ وہ جانتے تھے کہ حروف اور کلمات سب حادث ہیں پس معلوم ہوا کہ قرآن سے مراد ان کی [illegible] رسول ﷺ کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے ـــــ الذی

اللہ شیءٌ کاذنہ لنبی حسن الترنم بالقرآن جس طرح خدا نے رسول ﷺ کو قرآن میں حسن ترنم کی اجازت دی ہے اس طرح اور کسی چیز کی اجازت نہیں دی) اور ترنم حروف اور کلمات کی ہی صفت ہے۔ نیز بعض علما نے قرآن کو مخلوق مانا ہے اور اس میں سب کا اتفاق ہے کہ قرآن نبی ﷺ کا ایک زبردست معجزہ ہے اور یہ بھی سب جانتے ہیں کہ کلام قدیم کو معجزہ نہیں کہا جا سکتا بلکہ صرف حروف اور کلمات پر یہ لفظ صادق آ سکتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ قرآن قراءۃ اور معنی دونوں میں مشترک ہے ورنہ ان کے اقوال میں سخت تعارض واقع ہوگا جو ان کی شان کے بالکل خلاف ہے۔

جب قرآن کا نام دونوں میں اشتراک ثابت ہو گیا تو اعتراض بالکل رفع ہو گیا۔ کیوں کہ جن لوگوں نے قرآن کو قدیم اور غیر مخلوق کہا ہے انہی نے قرآن بمعنی مقرو کو ایسا کہا ہے اور جو قرآن سورتوں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اور آیتوں پر مشتمل ہے اور جس کو ہم معجزہ کہتے ہیں وہ قرآن معنی قراءۃ ہے۔

اعتراض پنجم

ہر ایک شخص جانتا ہے کہ خدا کا کلام سنا جاتا ہے ایک وجہ تو یہ کہ اس پر اجماع ہو چکا ہے اور دوم خدا فرماتا ہے۔ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ اور جب خدا کے کلام مسموع ہونا ثابت ہو گیا تو یہ ظاہر ہے کہ سننا حروف اور کلمات پر صادق آ سکتا ہے جب یہ ثابت ہوا کہ خدا کا کلام حروف اور کلمات پر مشتمل ہے نہ یہ کہ اس کا کلام قدیم ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جیسا آیت مذکورہ سے مشرک کا خدا کے کلام کو سننا ثابت ہوتا ہے اگر مشرک میں اس کلام کے سننے کی قابلیت ہے۔ جو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کوہ طور پر سنا تھا تو لازم آیا کہ موسیٰ جیسا جلیل القدر پیغمبر ایک ادنیٰ مشرک کے برابر ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جس کلام کو موسیٰ نے سنا تھا وہ اور کلام ہے اور مشرک جس کو سن سکتا ہے وہ جدا ہے۔

اس باب کا دوسرا حصہ

اس حصے میں خدا کی صفات کے چار احکام بیان کیے جائیں گے

پہلا حکم

خدا کی جن سات صفتوں کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ خدا کے ساتھ متحد نہیں جیسے اگر کوئی کہے کہ زید عالم ہے تو زید اور علم الگ الگ چیزیں ہوتی ہیں ویسے اس قول کے خدا عالم ہے یا قادر ہے یا حی ہے کے یہ معنے ہیں کہ خدا کے ساتھ علم اور قدرت اور حیات قائم ہیں۔

معتزلہ اور فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اگر خدا کی صفتیں بھی خدا کی طرح قدیم ہوں تو کئی ایک قدیم چیزوں کا وجود لازم آتا ہے اور یہ محال ہے وہ کہتے ہیں کہ خدا کا عالم ہونا اور حی ہونا خود ذات سے ثابت ہے مگر علم اور قدرت اور حیات کا وجود اس سے ثابت نہیں ہوتا۔

ہم صرف علم ہی کو زیر بحث رکھیں گے اور اس کی نسبت جو فیصلہ ہوگا باقی صفات کی نسبت بھی وہی فیصلہ تصور ہوگا۔

معتزلہ باقی صفات کا تو انکار کرتے ہیں مگر ارادہ اور کلام کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ دونوں صفتیں خدا سے زائد ہیں ارادے کے متعلق تو ان کا یہ خیال ہے کہ یہ ہے تو خدا کی مخلوق مگر اس کے ساتھ قائم نہیں اور قدیم بھی نہیں بلکہ حادث ہے اور کلام کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ خدا کے متکلم ہونے کے یہ معنے ہیں کہ اس نے اجسام میں آوازیں پیدا کی ہیں اور بس۔ فلاسفہ ارادے کے زائد ہونے کے تو قائل نہیں صرف کلام کو مانتے ہیں اور وہ بھی اس طرح کہ خدا انبیاء علیہم السلام کے دلوں میں کبھی بیداری میں اور کبھی خواب کی حالت میں کلمات نقش کر دیتا ہے جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا ان کی حالت ایسی ہوتی ہے جیسے کوئی نیند میں طرح طرح کی چیزوں کا مشاہدہ کرتا ہے اور بعض اوقات مریض کو بھی بیداری میں ایسی چیزیں اور آوازیں جن کا وجود خارج میں نہیں ہوتا نظر آتی ہیں اسی طرح یہ بھی اتفاق ہوتا ہے کہ [illegible] کے پاس سے آواز [illegible] کوئی نہیں ہوتی [illegible]

میں چونک پڑتا ہے۔

ان کا یہ خیال ہے کہ انبیاء علیہم السلام اپنی صفائی اور نورانیت ذہن کی وجہ سے بعض اوقات بیداری میں نہایت عجیب وغریب چیزیں مشاہدہ کرتے ہیں اور طرح طرح کی موزوں اور مرتب آوازیں سنتے ہیں اور پاس کے آدمیوں کو مطلق خبر نہیں ہوتی۔

یہ بھی کہتے ہیں کہ جو لوگ نبوت کے درجہ کو نہیں پہنچتے مگر شب و روز مجاہدات نفسانی میں مصروف رہتے ہیں وہ بیداری کی حالت میں تو اس قابل نہیں کہ ان کو عجیب آوازیں سنائی دیں مگر خواب میں وہ ایسے عجائبات کو مشاہدہ کر لیتے ہیں اسی کو الہام کہا جاتا ہے۔

یہ تو مذاہب کی تفصیل کا نمونہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ اب ہم اصل بات پر روشنی ڈالتے ہیں جو شخص خدا لفظ عالم کے اطلاق کو درست مانتا ہے۔ اس کو ضرور ماننا پڑے گا دو چیزیں ہیں۔ ایک خدا اور ایک علم۔ کیونکہ اہل لغت کے نزدیک عَالِمٌ اور مَنْ لَهٗ عِلْمٌ کے ایک ہی معنی ہیں اور مَنْ لَهٗ عِلْمٌ کے تحت میں دو لفظ ہیں مَنْ لَهٗ عِلْمٌ۔ مَن سے مراد ذات ہے اور عِلْمٌ سے مراد وصف علم ہے تو عَالِمٌ کے تحت میں بھی دو چیزیں ہوں گی۔ جب یہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ زید عالم ہے تو اس مطلب کی دو عبارتوں سے ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ زَیْدٌ قَامَ بِهِ الْعِلْمُ اور ایک زَیْدٌ عَالِمٌ فرق صرف اتنا ہے کہ پہلی عبارت طویل ہے اور دوسری عبارت میں صرفی قانون جاری کرنے کی وجہ سے مختصر ہے۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے ہم کسی شخص کو جوتا پہنا ہوا دیکھیں تو اس کو ہم دو طرح پر ظاہر کر سکتے ہیں ایک اس طرح پر هٰذَا الرَّجُلُ رِجْلُهٗ ذَا رِجْلُ فِی نَعْلِهٖ اور دوسری طرح پر هٰذَا الرَّجُلُ مُنْتَعِلٌ مگر ان دونوں عبارتوں کا مطلب ایک ہے وہ یہ ہے کہ زید اور جوتا الگ الگ چیزیں ہیں اور زید نے جوتا پہنا ہوا ہے بعض لوگ جو یہ گمان کرتے ہیں کہ اگر وصف علم خدا کے ساتھ قائم ہو تو اس کا قیام ایک اور حالت کو مستلزم ہوگا جس کا نام عالمیت ہوگا اور اسی طرح چلتے چلتے تسلسل تک نوبت پہنچ جائے گی۔ ان کی غلط فہمی اور لاعلمی کا نتیجہ ہے کیونکہ علم خود حالت ہے ہمارا قیام کسی ایک حالتوں کے وجود کو مستلزم نہیں ہو سکتا کسی چیز کے عالم ہونے کے یہ معنے ہیں کہ وہ چیز ایک خاص وصف اور حالت پر حاوی ہے جس کا نام علم ہے ہم معتزلہ سے پوچھتے ہیں کہ عالم۔ مَوْجُوْدٌ ان دو لفظوں کے ایک ہی معنے ہیں یا موجود کا لفظ علاوہ ذات کے ایک اور صفت وجود پر بھی دلالت کرتا ہے جو عالم سے نکل بھی جاتی۔ اگر اس کی بجائے زَیْدٌ مَوْجُوْدٌ کہہ دیں تو ہمارا مطلب ادا ہو جاتا لیکن ایسا نہیں

بڑے جلیل القدر علما سے اس کا جواب نہ بن پڑا۔ آخر تنگ آ کر انہوں نے قرآن اور اجماع کو اپنا مستدل بنانا چاہا کہ تمام مسلمانوں کا اجماع ہو چکا ہے کہ علم قدرت اور ارادہ وغیرہ خدا کی صفات ہیں اور اس کے ساتھ قائم ہیں اور قرآن اور احادیث میں خدا پر عالم قادر اور مرید وغیرہ کا اطلاق کیا گیا ہے اور سب مشتقات کے صیغے ہیں جو ذات اور وصف پر دلالت کرتے ہیں۔ مگر فلاسفہ کے نزدیک اجرائے نحوی اعتبارات کوئی وقعت نہیں رکھتے۔

اس سوال کا جواب وہ ہے کہ جو ہم بیان کرتے ہیں۔ یہ امر معتزلہ اور فلاسفہ سب کو ماننا پڑے گا دلائل کی رو سے خدا کے علاوہ اور چیزوں کا ثبوت بھی ملتا ہے جو خدا کے ساتھ خاص قسم کا تعلق رکھتی ہیں۔ انہیں چیزوں کی وجہ سے خدا کو عالم قادر۔ مرید اور حی وغیرہ کہا جاتا ہے۔ اگر خدا کے ساتھ کسی اور حیثیت کا لحاظ ہو تو خدا پر بجز مفہوم خدا کے اور کوئی مفہوم محمول نہ ہو سکتا۔ جب یہ امر واضح ہو گیا کہ خدا کے ساتھ چند اشیا کو خاص قسم تعلق ہے تو ان میں تین مذہب ہیں جن میں سے دو افراط و تفریط پر مبنی ہیں اور ایک مذہب جو اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے۔ نہایت ہی درمیانی حیثیت کو لیے ہوئے افراط و تفریط سے بالکل الگ ہے۔

تفریط والا مذہب تو فلاسفہ کا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خدا ہی تمام صفات کا سر چشمہ اور مرکز ہے اس کی ذات کے درجہ میں نہ کوئی صفت ہے اور نہ کوئی موصوف ہے۔ اور بعض معتزلہ اور کرامیہ بالکل افراط کی طرف جھک گئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مثلاً جتنی چیزوں کے ساتھ خدا کی قدرت کو تعلق ہے اتنی ہی خدا میں قدرتیں موجود ہیں اور جس قدر امور کے ساتھ خدا کا علم متعلق ہوتا ہے۔ اتنے ہی خدا کے ساتھ علوم قائم ہیں۔ اسی طرح باقی صفات میں بھی وہ کثرت اور تعدد کے قائل ہیں۔

تیسرا مذہب جو کہ متوسط کہلانے کا مستحق ہے اور افراط و تفریط سے خالی ہے وہ اہل السنۃ والجماعت کا مذہب ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ اختلاف کے کئی مراتب ہیں بعض چیزوں کا اختلاف ذاتی ہوتا ہے۔ جیسے حرکت اور سکون کا اختلاف۔ اور قدرت اور علم۔ جواہر اور عرض کا اختلاف۔ اور بعض اشیاء کا اختلاف عارضی اور خارجی تعلقات کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ جیسے زید کے بالوں کی سیاہی بمقابلہ عمر کے بالوں کی سیاہی کا اختلاف وغیرہ وغیرہ۔ اختلاف کی ان دونوں قسموں میں نمایاں فرق ہے۔ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ قدرت اور علم میں جو اختلاف ہے وہ زید کے بالوں کی سیاہی کے علم اور عمر کے بالوں کی

سیاہی کے علم کے اختلاف سے الگ ہے لیکن ان دونوں اختلافات میں جو تمیز ذاتی ہے۔
قدرت اور علم کسی مفہوم کے تحت میں نہیں آ سکتے۔ ورنہ ان دونوں سے بیرون کے طور مطلق علم کے
تحت میں ہیں۔ جن چیزوں میں ذاتی اختلاف ہوتا ہے ان چیزوں کے لیے ایک ذات
یا صفت کا شیٔ یا مرکز ہونا درست نہیں۔ اور جن چیزوں میں دوسری قسم کا اختلاف ہے ان کے
لیے ما بہ الاشتراک کا نہ ہونا ضروری ہے۔ اس قاعدہ کے مطابق علم، قدرت
اور ارادہ وغیرہ جتنے خدا کی سات صفات میں چونکہ ذاتی اختلاف ہے۔ اس لیے علم کے
افراد کا مرکز علم اور قدرت کے افراد کا مرجع قدرت ہوگی۔

معتزلہ چونکہ قدرت کے قائل نہیں اور ارادہ کو مانتے ہیں اس لیے ہم ان سے
پوچھتے ہیں کہ قدرت اور ارادہ میں فرق کرنے کی کیا وجہ ہے۔ اگر خدا کا بغیر قدرت کے ہونا
جائز ہے تو بغیر ارادہ کے ہونے میں کیا نقصان ہے۔ اگر وہ یہ کہیں قدرت اس کے ساتھ
خاص ہے کیونکہ وہ کسی اور چیز کی اعانت سے جمیع اشیاء پر قادر ہے اور اگر ارادہ اس کا عین
ہو تو جمیع امور ارادی کا ارادہ کرنا اس کے لیے ضروری ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ امور ارادی
میں ایسے امور بھی ہیں جو ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ اور متضاد کا ایک وقت میں ارادہ
کرنا ناجائز ہے۔ بخلاف قدرت کے کیونکہ دو ضدوں کے ساتھ ایک وقت میں قدرت
کا متعلق ہونا جائز ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جیسا خدا بغیر کسی اعانت کے قادر ہے ویسا ہی بغیر کسی کی
مدد کے مرید بھی ہے اور باوجود اس کے اس کا ارادہ بعض چیزوں کے ساتھ بعض اوقات میں
متعلق ہوتا ہے اور بعض کے ساتھ نہیں ہوتا اور یہ ایسا ہی ہے جیسا تمہارے نزدیک وہ بلا کسی
کی اعانت کے قادر ہے مگر حیوانات کے افعال پر کہ قادر نہیں۔ جب قدرت کے خدا کے
ساتھ متعلق ہونے میں اس کا بعض امور پر قادر ہونا خلل انداز نہیں تو ارادہ کی حیثیت میں
طرف بعض اوقات میں بعض اشیا کے ساتھ اس کے ارادے کا متعلق ہونا کیا اثر رکھ سکتا ہے

فلاسفہ باقی صفات کو خدا کا عین مانتے ہیں اور کلام کو اس سے الگ تسلیم کرتے
ہیں۔ ان پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں ایک یہ کہ اگر انبیاء علیہم السلام کے دلوں میں الہام
اور القا کے طور پر کلام کے پیدا ہونے سے خدا کو متکلم کہنا درست ہے تو ان کے پاس کسی اور
چیز کے حرکت کرنے یا بولنے سے خدا کو متحرک یا آواز کنندہ کہنا بھی درست ہوگا۔ کیونکہ
دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں جیسے کلمات انبیاء علیہم السلام کے ساتھ قائم ہیں وہ خدا کے

ساتھ ان کا حلول وغیرہ کا کوئی علاقہ نہیں اور مدرکِ خارج میں ان کا کوئی وجود ہے ویسے ہی حرکت یا آواز بھی متحرک یا آواز کنندہ کے ساتھ قائم ہے اور خدا کے ساتھ اس کو کوئی تعلق نہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ عالمِ خواب میں جو چیزیں انسان مشاہدہ کرتا ہے وہ محض خیالی چیزیں ہوتی ہیں۔ نبوت جیسے عظیم الشان منصب کا دارومدار اس کو قرار دینا حماقت کی دلیل ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ خدا کی صفات اس کے مغائر ہیں۔ تو اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ نہ عین ہیں نہ مغائر۔ کیونکہ ہم اللہ کا لفظ زبان سے نکالتے تو اس سے خدا اور اس کی صفات دونوں مراد لیتے ہیں نہ فقط خدا۔ اس لیے کہ اس لفظ کا اطلاق خدا پر بغیر اس کی صفات کے درست نہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ نہ یہ کہنا درست ہے کہ علمِ فقہ عین فقیہ ہے اور نہ یہ کہنا صحیح ہے کہ اس سے مغائر ہے۔ اسی طرح زید کے ہاتھ کو نہ زید کا عین کہہ سکتے ہیں نہ مغائر۔ اصل بات یہ ہے کہ جو چیز کسی کے نام میں شریک ہو وہ اس کا عین کہلا سکتی ہے نہ مغائر ان دونوں لفظوں کا اس پر اطلاق درست نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ علمِ فقہ انسان سے مغائر ہے تو کسی حد تک یہ کہنا تو درست ہوگا مگر یہ کہنا ہرگز صحیح نہ ہوگا کہ فقہ فقیہ سے مغائر ہے کیونکہ انسان کے مفہوم میں فقہ ماخوذ نہیں ہے اس لئے اگر فقہ کو اس سے مغائر کہا جائے تو یہ کہنا درست ہے مگر فقیہ کے مفہوم میں فقہ ملحوظ ہے اگر فقہ کو فقیہ سے مغائر کہا جائے تو یہ کہنا درست نہ ہوگا۔

دوسرا حکم جو صفاتِ خدا کے ساتھ ہیں تو یہ بات کہ کسی اور چیز کے ساتھ قائم ہو یا اپنے وجود میں مستقل ہو معتزلہ کے نزدیک چونکہ ارادہ حادث ہے اور خدا محلِ حوادث نہیں اس لئے ان کے نزدیک ارادہ مستقل فی الوجود ہے یعنی کسی چیز کے ساتھ قائم نہیں کیونکہ اگر کسی اور چیز کے ساتھ ارادہ قائم ہو تو اسی کو مرید بھی کہا جائے گا نہ خدا کو۔ اور کلام کے بارے میں وہ یہ کہتے ہیں کہ خدا کے ساتھ قائم نہیں کیونکہ یہ بھی ارادہ کی طرح حادث ہے بلکہ یہ جمادات کے ساتھ قائم ہے اور ان کے اس کا قیام خدا کو متکلم کہنے کا ذریعہ ہے۔

خدا کے ساتھ صفتوں کے قیام کی دلیل ہماری گزشتہ تقریروں سے بخوبی معلوم ہو سکتی ہے کیونکہ جہاں ہم نے دلائل کے ذریعہ خدا کا وجود ثابت کیا ہے وہاں اس کی صفتوں کو زبردست دلائل سے ثابت کیا ہے اور اس کی صفت کے ساتھ موصوف ہونے کے یہی معنی ہیں کہ یہ اس کے ساتھ قائم ہیں۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ "اللہ عالم" اور "قائم بذاتہ"

علم" اور اسی طرح "انه قدیر بقدرة" اور "فی ذاته قدرة" کے معنی "وانه لیس
بقدیر" اور "لم تقم بذاته ارادة" کے معنی ایک ہیں۔
جس شے کے ساتھ ارادہ قائم نہ ہو اس کو مرید کہنا ایسا ہے جیسے کسی چیز کو متحرک
کہا جائے اور حقیقت میں حرکت کسی اور کا فعل ہو اسی طرح متکلم اس کو کہا جاتا ہے جس کا
قائم ہو کیونکہ "هو متکلم" اور "قام به الکلام" میں معنی کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں اور
اسی "هو لیس بمتکلم" اور "لم یقم بذاته الکلام" کے ایک ہی معنی ہیں اگر چہ کہنا "لم
یقم بذاته الکلام" درست ہے تو "لیس بمتکلم" کا اطلاق بھی جائز ہوگا۔
سب سے زیادہ تعجب انگیز ان کا یہ دعویٰ ہے کہ وصف ارادہ کسی محل کے ساتھ قائم
نہیں۔ کیونکہ اگر کسی صفت کا بغیر محل کے موجود ہونا جائز ہے تو علم، قدرت، سیاہی اور حرکت
وغیرہ کا بلا محل موجود ہونا جائز ہوگا۔ اور یہ بات بھی تو کلام کی نسبت بھی اس کے بلا محل موجود
ہونے کا قائل ہونا ضروری تھا حالانکہ اور یہ کہتے کہ کلام جمادات کے ساتھ قائم ہے اور
اگر کلام کے لئے بسبب اس کے وصف اور عرض ہونے کے محل میں ہونا ضروری تھا تو ارادہ
کا محل میں ہونا بطریق اولیٰ ضروری ہے۔
تیسرا حکم اس کی صفتیں قدیم ہیں کیونکہ اگر حادث ہوں تو خدا کے ساتھ قائم ہوں یا
نہ۔ اگر قائم ہوں تو اس کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور اگر قائم نہ ہوں تو خدا کا ایسی
صفتوں کے ساتھ موصوف ہونا لازم آئے گا۔ جو اس کے ساتھ غیر قائم ہیں۔ جیسے علم اور
قدرت کو تو سب قدیم کہتے ہیں اور چونکہ صفات باری تعالیٰ کا قدیم خدا کے محل حوادث ہو
نے پر موقوف ہے لہذا ہم اس پر تین دلیلیں قائم کرتے ہیں۔

دلیل اول

جو حادث ہے وہ ممکن الوجود ہے اور خدا تعالیٰ واجب الوجود ہے۔ جب اگر اس کی
صفتیں حادث ہوں تو ان کا حدوث اس کے وجوب میں ضرور خلل انداز ہوگا کیونکہ امکان
اور وجوب دو متناقض چیزیں ہیں جن کا ایک جگہ جمع ہونا محال ہے

دلیل دوم

اگر خدا کی حدوث ہو تو دو باتوں سے ایک بات ضرور ہوگی یا تو یہ کہ حدوث میں

ایک ایسا مرتبہ نکلے گا جس کے پہلے کوئی حادث نہ ہوگا اور یہ کہ سلسلہ حوادث غیر متناہی مرتبہ تک چلا جائے گا۔ اگر سلسلہ حوادث میں غیر متناہی مراتب نکلتے گئے تو لازم آئے گا کہ حوادث کے لئے کوئی آغاز متصور نہ ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ حادث وہی چیز ہو سکتی ہے جس کے وجود کا آغاز ہو اور کسی درجہ پر سلسلہ حوادث ختم ہو گیا یعنی اخیر میں ایک ایسا حادث برآمد ہوا جس کے آگے کسی اور حادث کا ہونا محال ہے تو پھر یا تو خدا کے بغیر کسی اور چیز کا یہ تقاضہ ہوگا اور یا خود خدا کا تقاضہ ہوگا یعنی خدا کی ماہیت میں یہ بات داخل ہے کہ حوادث کے ساتھ متصف ہونا کیونکر جائز ہوگا کیونکہ قاعدہ ہے کہ جو امر محال ہوتا ہے وہ ہمیشہ محال ہی رہتا اور جو ممکن ہوتا ہے وہ ہمیشہ اسی صفت پر قائم رہتا ہے۔ دیکھو سب متفق ہیں کہ خدا رنگوں کو قبول نہیں کرتا مگر اس کے معنی یہ نہیں کہ کسی دوسرے وقت میں وہ رنگوں کو قبول کر لیتا ہے۔ الغرض جو جو باتیں اس میں پائی جاتی ہیں وہ ہمیشہ کے لئے پائی جاتی ہیں اور جن جن امور کا پایا جانا خدا میں محال ہے وہ ہمیشہ محال ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ تمہاری اس دلیل سے حدوث عالم کا بطلان ثابت ہوتا ہے کیونکہ جس وقت سے عالم موجود ہوا ہے اس سے پہلے وقت میں بھی اس کا موجود ہونا جائز تھا اور اسی طرح اس وقت سے پہلے وقت میں اس کا پایا جانا جائز تھا غرضیکہ ایسا کوئی وقت نہیں جس میں عالم کا موجود ہونا ممکن نہ ہو لیں ثابت ہوا کہ عالم قدیم ہے تو اس کا جواب ہم دیں گے کہ عالم کا قدیم ہونا کب لازم آتا ہے کہ عالم کے لئے حدوث سے پہلے کوئی حقیقت ہوتی جو قبول و عدم قبول حدوث کے ساتھ متصف ہوتی اور پھر وہ خاص کر حدوث کے ساتھ متصف ہوتی مگر ہمارے نزدیک عالم خدا کا ایک فعال ہے جس کی حدوث سے پہلے کوئی ہستی یا حقیقت نہیں۔ ہاں معتزلہ پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک وجود اور عدم میں ایک درجہ کا ثبوت ہے اور اسی بنا پر وہ کہتے ہیں کہ عالم ازل میں درجہ ثبوت میں تھا اور پھر درجہ ثبوت سے منتقل ہو کر عالم وجود میں آیا ہے۔

دلیل سوم

اگر خدا کے ساتھ کسی حادث چیز کا قیام ہو تو اس سے پہلے یا اس کی ضد اس کے ساتھ قائم ہوگی۔ یا خدا حادث کے عدم قیام کے ساتھ متصف ہوگا اور حادث کی ضد اور اسکا عدم قیام قدیم ہوں گے یا حادث اگر قدیم ہیں تو ان کا معدوم ہونا اور حادث کا خدا کے ساتھ

قائم محال ہوگا۔ کیونکہ قدیم پر بھی عدم طاری نہیں ہو سکتا۔ اور اگر حادث ہیں تو ان کے پہلے کوئی اور حادث خدا کے ساتھ قائم ہوگا اور اس سے پہلے کوئی اور۔ وعلیٰ ہذا القیاس حوادث کا غیر متناہی ہونا لازم آئے اور یہ محال ہے۔

ہم اس کو خدا کی صفتوں میں سے کلام اور علم کے ضمن میں ذرا وضاحت سے بیان کرتے ہیں کہ فرقہ کرامیہ کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ ازل سے متکلم ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ اپنے اندر کلام کو پیدا کرنے پر قادر ہے۔ اور جب کسی شئے کو پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو پہلے اپنے اندر کلمہ کن پیدا کر لیتا ہے اور پھر اس کے ذریعہ چیز مطلوب کو پیدا کرتا ہے مگر ان کے نزدیک کلمہ کن پیدا کرنے سے پہلے وہ ساکت ہوتا ہے اور سکوت قدیم ہے اور جہمیہ کہتے ہیں کہ علم حادث ہے اور اس کے وجود سے پہلے خدا غفلت کے رنگ میں تھا اور اس کی یہ غفلت قدیم ہے۔

ہم کرامیہ اور جہمیہ سے پوچھتے ہیں کہ اگر سکوت اور غفلت دونوں قدیم ہیں تو ان کا معدوم ہونا اور ان کی جگہ کلام اور علم کا آنا محال ہوگا کیونکہ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ قدیم پر کبھی عدم طاری نہیں ہو سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ سکوت اور غفلت عدمی چیزیں ہیں کیونکہ سکوت کے معنی ہیں عدم علم۔ اور اعدام پر شئے کا اطلاق مجازی طور پر ہوتا ہے ورنہ حقیقت میں اعدام کوئی چیز نہیں ہوتی سو اگر سکوت اور غفلت کی بجائے کلام اور علم کا تحقق ہو تو اس سے قدیم چیزوں کا عدم لازم نہیں آتا بلکہ یہ بات ہوگی کہ پہلے صرف خدا ہی تھا اور اب اس کے ساتھ دو اور صفتیں شریک وجود ہوگئی ہیں۔ دیکھو عالم پہلے معدوم تھا اور پھر جب موجود ہوا ہے تو اس کا عدم سابق اس کے موجود ہونے سے زائل ہو گیا ہے حالانکہ وہ قدیم تھا۔ اس کی وجہ بجز اس کے اور کیا ہے کہ عالم کا عدم سابق کوئی چیز نہ تھا تا کہ اس کے زوال سے قدیم چیز کا زوال لازم آتا۔ اس کا جواب دو طرح پر ہے۔ ایک یہ کہنا کہ سکوت کے معنی ہیں عدم کلام اور غفلت کے معنی ہیں عدم علم اور یہ دونوں اعدام قبیل صفات میں سے نہیں ہیں۔ یہ ایسا ہی جیسا کوئی کہے کہ سفیدی نام ہے عدم سیاہی کا اور سکون کے معنی ہیں عدم حرکت۔ اس لئے سفیدی اور سکون کی کوئی حقیقت نہیں۔ حالانکہ محققین کے نزدیک سفیدی اور سکون دونوں مستقل حقائق ہیں۔ بلکہ سکون پر تو حدوث عالم کا ثبوت موقوف ہے سو جیسے سکون کے بعد حرکت کا واقع ہونا حرکت کے حادث ہونے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح سکوت کے بعد کلام کا ظہور متکلم کے حدوث پر دلالت کرے گا۔ کیونکہ جس دلیل سے سکون کا مستقل چیز

ہوتا ثابت ہوتا ہے اسی دلیل سے سکوت اور حرکت کی واقعیت بھی ثابت ہے کیونکہ جب ہم ایک چیز کی دو کیفیتوں سکون اور حرکت کو ادراک کرتے ہیں تو اس وقت ہمیں اس چیز کا علم بھی حاصل ہوتا ہے اور اس کی ان دو کیفیتوں کے الگ ہونے کو بھی ہم جانتے ہیں مگر یہاں ایک چیز کا وجود اور ایک کا زوال زوال معاملہ نہیں ہوتا کیونکہ کوئی چیز اپنے آپ سے جدا نہیں ہو سکتی۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ جو چیز کسی وصف کے ساتھ متصف ہونے کی قابلیت رکھتی ہے وہ وصف یا اس کی ضد سے خالی نہیں ہو سکتی اور یہ بات علم اور کلام وغیرہ سب اوصاف یکساں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم تھوڑی دیر کے لئے مان لیتے ہیں کہ مثلاً سکوت کی کوئی مستقل حقیقت نہیں بلکہ اس کے معنی ہیں خدا کا کلام سے خالی ہونا۔ مثلاً ہر ایک کو معلوم ہے کہ خالی ہونا خدا کی ایک صفت ہے وہ قدیم ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ قدیم خواہ ذات ہو کہ صفت عدم طاری نہیں ہو سکتا اس جگہ ایک وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اعراض کی قسم کے ہوتے ہیں اور جو لوگ خدا کو محل حوادث قرار دیتے ہیں ان کی یہ مراد ہرگز نہیں کہ انسانوں اور حیوانوں کے مانند خداوند کریم کی ذات میں طرح طرح کے تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک رنگوں۔ رنگوں دردوں اور شکلوں وغیرہ سے وہ بالکل منزہ اور بری ہے۔ ان لوگوں کا صرف خدا کی صفات کی نسبت حدوث کا خیال ہے صفات میں سے بھی صرف ارادہ علم اور کلام کو حادث کہتے ہیں اور حیات اور قدرت کو اہل السنۃ والجماعۃ کی مانند قدیم مانتے ہیں اور سمع اور بصر چونکہ علم کی قسمیں ہیں لہٰذا ان کو بھی علم کے ساتھ شریک فی الحدوث کرتے ہیں۔

علم کو حادث کہنے والا فرقہ جہمیہ ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اب بیشک خدا کو معلوم ہے کہ عالم اس وقت سے پہلے موجود تھا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا ازل میں اس کو علم تھا کہ عالم پہلے موجود تھا اور اگر اس وقت اسکو یہ علم نہ تھا بلکہ اب یعنی خدا عالم کے بعد اس کو یہ علم حاصل ہوا ہے تو ثابت ہوا کہ اس کا علم حادث ہے۔

جو لوگ ارادہ کو حادث کہتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر ارادہ قدیم ہو تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جب قدرت اور ارادہ دونوں موجود ہوں تو جس چیز کے ساتھ ارادہ متعلق ہوتا ہے وہ فوراً موجود ہو جاتی ہے۔ پھر تم کیا جواب ہے کہ قدرت اور ارادہ دونوں قدیم ہیں اور نظام عالم حادث ہیں اسی واسطے معتزلہ کہتے ہیں کہ

اور وہ حادث ہے اور بغیر محل کے موجود ہے اور کرامیہ کہتے ہیں کہ یہ حادث ہے اور خدا کے ساتھ قائم ہے اور کلام یہ کہ بعض باتیں ایسی چیزوں پر مشتمل ہوتی ہے جو زمانہ ماضی کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں مثلاً اِنَّا اَرْسَلْنَا نُوْحًا اِلٰی قَوْمِہٖ ۔ اگر اب کلام قدیم ہو تو خدا کا نوح کو مخاطب کرنا کیسے صحیح ہوگا جبکہ نوح اور اس کی قوم کا نام ونشان ہی نہ تھا۔ اسی طرح اگر یہ قدیم ہو تو خدا کا موسیٰ علیہ السلام کو اَخْلَعْ نَعْلَیْکَ کے ساتھ خطاب کرنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔ حالانکہ ازل میں موسیٰ نہ تھے اور نہ اس کے نعلین۔ نیز خدا کے کلام میں بعض اوامر ہیں اور بعض نواہی۔ سو اگر ایسا کلام قدیم ہو تو ازل میں اس کا آمر و ناہی ہونا ماننا پڑے گا۔ اور ہر ایک کو معلوم ہے کہ امر اور نہی کے لئے مامور اور منہی کا ہونا ضروری ہے تو جب ازل میں مامور اور منہی نہیں تو وہ آمر اور ناہی کس طرح ہوگا۔ اس کا جواب ہم اس طرح دیتے ہیں کہ خدا تعالیٰ ازل میں جانتا تھا کہ عالم ایک وقت پیدا ہوگا اور یہ ایسا علم ہے جس میں عالم کے وجود سے پہلے اور اس کے موجود ہونے کے وقت اور اس کے پیچھے کوئی فرق نہیں آیا۔ یہ ایک صفت ہے جس کے ذریعہ خدا کو جب عالم موجود نہیں تھا۔ اس طرح پر علم تھا کہ یہ زمانہ مستقبل میں ہوگا اور جب یہ موجود ہوا ہے تو اس کے ذریعہ اس کو اس طرح علم ہے کہ عالم اب موجود ہے اور کچھ زمانہ گزرا تو اس کے ذریعہ خدا کو اس طرح علم ہے کہ یہ زمانہ ماضی میں موجود ہوا ہے۔ الغرض عالم میں زمانہ کے اختلاف کے اعتبار سے تغیرات پیدا ہیں۔ مگر اس کا علم جوں کا توں باقی رہا ہے۔ اس کو جیسا عالم کے موجود ہونے کے بعد اس کا علم ہے پہلے بھی ایسا ہی تھا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ فرض کرو ایک شخص کو معلوم ہے کہ زید آفتاب نکلتے وقت اس کے پاس آئے گا اور یہ علم بھی اس کو آفتاب نکلنے سے پہلے حاصل ہوا ہے اور یہی علم زید کے آنے سے پہلے اور اس کے آنے کے وقت اور اس کے بعد برابر باقی رہا ایسا نہیں ہوا کہ زید کی ان تین حالتوں کے ساتھ ساتھ علم میں بھی تغیر و تبدل واقع ہوتا رہے۔ سو جس طرح اس صورت مفروضہ میں ایک ہی علم ہے جس کے ذریعہ زید کی تینوں حالتوں کا انکشاف ہو رہا ہے۔ اسی خدا کے ساتھ ازل سے وصف علم قائم ہے جس میں زمانہ کے تغیرات سے کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا اور اسی وصف کے ذریعہ خدا کو ہر حال میں کائنات عالم کا احساس رہتا ہے اور ان میں خواہ جزا ہوں اتفاقات واقع۔ اس کی حالت میں کوئی فرق نہیں۔ سمع اور بصر کو بھی اسی پر قیاس کر لینا چاہیے۔ کیونکہ یہ دونوں بھی ایسی صفتیں ہیں۔ جن کے ذریعے مرئی اور

مسموع کا انکشاف ہوتا ہے۔ مگر اس میں حدوث کو کوئی دخل نہیں بلکہ وصف علم بانند یہ دونوں بھی قدیم ہیں ہاں مرئی اور مسموع بیشک حادث ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ ایک چیز کا اختلاف جو اس کے مختلف اسباب میں متعلق ہونے کے لحاظ سے اس کو لاحق ہو وہ اس اختلاف ذاتی سے زیادہ نہیں ہوتا جو اشیاء کی ذاتوں میں ہوتا ہے اور جب جہمیہ کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ اگرچہ خدا کی معلومات متعدد اور باہم مختلف ہیں۔ مگر ان تمام کو خدا تعالیٰ ایک ہی وصف علم سے ادراک کرتا ہے تو اس امر کے تسلیم کرنے سے کیوں نفس جھجکتے ہیں کہ وہی وصف علم خدا کے ساتھ قائم ہو اور اسی کے ذریعہ خدا تعالیٰ جہاں کو خواہ وہ گردشوں میں بدلتے جاتے ہوں۔

نیز جہمیہ پر ایک اور زبردست اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ جیسا وہ کہتے ہیں اگر ہر حادث کے ساتھ اس کے علم کا حادث ہونا ضروری ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ یہ علم بھی خدا کو معلوم ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو اس پر ایک سخت قباحت لازم آئے گی وہ یہ کہ حادث ہے مگر خدا کو اس کا علم نہیں اور جب وصف علم حالانکہ اسکو خدا کی ذات کے ساتھ ایک قرب خاص ہے۔ خدا کو مجہول ہے تو جو چیزیں خدا سے بالکل مباین ہیں۔ اگر وہ خدا کو معلوم نہ ہوں تو اس میں کیا قباحت ہوگی۔ اور اگر معلوم ہے تو دو باتوں میں سے ایک بات ہوگی یا تو اس کے معلوم ہونے کے لیے کسی اور علم کی ضرورت ہوگی۔ اور اس کے لیے کسی اور کی احتیاج ہوگی۔ اور یا یہ ہوگا کہ اسی علم کے ذریعہ خدا نے حادث کو خود علم معلوم کیا ہے۔ اگر پہلی بات ہے تو علوم کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ باقی رہی دوسری بات یعنی اسی ایک ہی وصف علم کے ذریعہ حادث اور خود اس کی ذات کو خدا نے معلوم کیا ہو۔ سو جب ایک ہی وصف کا دونوں چیزوں کے ادراک کا باعث ہونا جہمیہ کے نزدیک جائز ہے تو اس بات کو کیوں نہیں مان لیتے کہ اسی ایک ہی وصف کے ذریعہ خدا تعالیٰ جہان کو پہلے بھی جانتا تھا اور اب بھی جانتا ہے اور آئندہ بھی اس کو اسی علم سے جانے گا۔

معتزلہ جو ارادہ کو حادث کہتے ہیں ان سے ہم پوچھتے ہیں کہ اس کے حدوث سے پہلے کوئی اور ارادہ تھا جس کے ذریعہ یہ پیدا ہوا ہے یا یہ بلا ارادہ پیدا ہوا ہے دوسری بات تو صریحاً باطل ہے کیونکہ کوئی حادث بدوں ارادہ کے حادث نہیں اور اگر اس سے پہلے کوئی اور ارادہ تھا تو اس سے پہلے بھی کوئی اور ارادہ ہوگا یہ تسلسل ہے جو محال ہے۔

اب رہے کرامیہ۔ سوان پر بھی وہی اعتراض وارد ہوتا ہے جو معتزلہ پر ہم نے

کیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک خدا جب کسی چیز کو پیدا کرنے لگتا ہے تو پہلے اپنے اندر کوئی چیز پیدا کر لیتا ہے اور اس کے ذریعہ چیز مطلوب کو پیدا کرتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ خاص وقت میں اپنے اندر ایک چیز کو پیدا کرنے کی کون سی چیز علت ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی علت کوئی اور چیز ہوگی۔ پھر اس میں سلسلۂ کلام چلے گا تو تسلسل پر بات ختم ہوگی۔ بعض کرامیہ جو یہ کہتے ہیں کہ وہ چیز جس کو خدا نے جہان کے پیدا کرنے سے پہلے اپنے اندر پیدا کیا ہے کلمہ کُن ہے یہ تین وجہ سے ناقابل تسلیم ہے۔

ایک یہ کلمۂ کُن ایک آوازوں کا خدا کے ساتھ قائم ہونا ناجائز ہے اور دوسری یہ کہ کلمہ بھی جہان کے مانند حادث آیا۔ اس کے لیے کسی اور قول کی ضرورت ہے یا نہیں اگر نہیں تو جہان کے لیے بھی کسی اور قول کا ہونا ضروری ہوگا۔ پھر اس کو کسی تیسرے قول کی اور اس کو چوتھے قول کی ضرورت ہوگی۔ اسی طرح سلسلۂ احتیاج سے تسلسل لازم آئے گا اور وہ محال ہے۔

ایسے بیوقوفوں کے ساتھ خطاب کرنا بھی ناجائز ہے جن کا یہ مذہب ہو کہ ہر ایک حادث کے مقابلہ کلمۂ کُن ہے۔ کیونکہ جب حادث غیر متناہی آوازوں کا خدا کے ساتھ قائم ہونا تسلیم کرنا پڑے گا۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ جب کُن کے ذریعہ خدا نے جہان کو اپنا مخاطب بنایا تھا اس وقت جہان معدوم تھا یا موجود تھا۔ اگر معدوم تھا تو مخاطب کس کو بنایا۔ مخاطب وہ چیز ہو سکتی ہے جو ذی شعور اور موجود ہو اگر موجود تھا تو موجود کو موجود کرنے کے کیا معنی ہوں گے۔ خدا کا تو اس قول اِذَا اَرَدْنَاهُ اَنْ نَقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ سے صرف اپنی قدرت کاملہ کا اظہار مقصود ہے اور بس۔

کلام بھی علم اور ارادہ کی طرح قدیم ہے اور جنھوں نے خدا کے اس قول اِخْلَعْ نَعْلَيْكَ اور اِنَّا اَرْسَلْنَا نُوْحًا سے اس کا حدوث ثابت کیا ہے انھوں نے کلام لفظی اور کلام نفسی میں فرق نہیں کیا اور وہ کلام نفسی سے بے خبر ہیں۔ ان دو جملوں سے کلام لفظی کا حدوث بے شک ثابت ہوتا ہے مگر کلام نفسی کا حدوث ہرگز ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ کے ساتھ حضرت نوح کو نبی بنا کر بھیجنے کی خبر قائم ہے جس کے تعبیرین مختلف ہیں۔ جب حضرت نوح پیدا نہیں ہوئے تھے مگر عہدہ نبوت کے ساتھ ممتاز نہیں کیے گئے تھے۔ اس وقت اس کی تعبیر اِنَّا نُرْسِلُهٗ کے ساتھ کی جاتی تھی اور جب نبی بنا کر دیا

میں آئے تو إنا أرسلنا کے ذریعہ اس کی تعبیر کی گئی غرض عبارات و تعبیرات مختلف ہیں اور معتبر عنہ میں کوئی تغیر نہیں کیونکہ وہ صرف حضرت نوحؑ کے نبی بنا کر بھیجنے کی خبر ہے۔ جو ان کے نبی ہونے سے پہلے
اس کی تعبیر إنا نرسل سے اور ان کے نبی ہونے کے بعد إنا أرسلنا سے کی گئی ہے۔ مگر عنوانات کے اختلاف سے معنوں میں اختلاف نہیں واقع ہوتا۔

اسی طرح الفاظ تکلیفیہ امر پر دلالت کرتے ہیں اور امر کے معنی ہیں اقتضاء اور طلب جو آمر کی ذات کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور ان کے قائم ہونے کے لیے مامور کا موجود ہونا ضروری نہیں بلکہ مامور کے موجود ہونے سے پہلے ہی اقتضاء اور طلب کا آمر کے ساتھ قائم ہونا جائز ہے اور جب مامور موجود ہوتا ہے تو وہی پہلی اقتضاء اور طلب کے سبب سے وہ مامور ہوتا ہے اور دوبارہ صیغہ امر کے ذریعہ اقتضاء اور طلب کی ضرورت نہیں ہوتی۔

جس شخص کے گھر لڑکا نہ ہوا اس کے دل میں یہ اقتضا ہوتی ہے کہ اگر میرے ہاں لڑکا پیدا ہو تو میں اس کو علم پڑھاؤں گا اور وہ اپنے دل ہی میں لڑکے کا تصور اس کو کہتا ہے اطلب العلم سو اگر اس کے گھر لڑکا پیدا ہوا اور اس کے ساتھ عقل اور شعور بھی رکھتا ہو تندرست بھی ہو اور اس کو معلوم بھی ہو جائے کہ میرے باپ کی خواہش ہے کہ میں پڑھوں تو صرف اتنی ہی بات سے وہ جان جائے گا کہ میں باپ کی طرف سے پڑھنے کے بارے میں مامور ہوں اور اس کو معلوم کرنے کے لیے اس کو اس امر کی ضرورت نہ ہوگی کہ اس کا باپ صیغہ امر کے ذریعہ اپنی خواہش ظاہر کرے مگر چونکہ مامور لوگوں کو بدون اپنے لفظوں کے جو ان کے باپوں کے مقتضیات پر دلالت کریں۔ ان کے مقتضیات کا علم نہیں ہوتا لہٰذا ان کو اس علم کے لیے لفظوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسی طرح امر خدا کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے اور اس پر دلالت کے الفاظ حادث ہیں مگر مامور کا وجود ہونا ضروری نہیں صرف اس امر کے لیے مامور کا تصور کافی ہے۔ ہاں بے شک مامور کا متمکن ہونا امر کے لیے شرط ہے۔ اگر وہ مستحیل الوجود ہو تو مامور نہیں ہو سکتا اور ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ خدا کے ساتھ اپنے افعال کی اقتضاء اور طلب قائم ہے جن کا وجود محال ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ تمہارے نزدیک خدا تعالیٰ ازل میں آمر و ناہی تھا یا نہیں۔ اگر کہو کہ تھا تو جب اس وقت مامور اور منہی نہیں تھے تو وہ آمر اور ناہی کس چیز کے مقابلہ میں تھا تو ثابت ہوا کہ اس کا آمر اور ناہی ہونا حادث ہے اور یہی مدعا ہے تو اس کا جواب ہم دیتے ہیں کہ یہ پہلے ثابت ہو چکا

معز، مذل۔ ان کے محمول ہونے میں اختلاف ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ جس قدر مشتقات خدا پر محمول ہوتے ہیں وہ چار قسم ہیں۔

(۱) جو صرف خدا کی ذات پر دلالت کرتے ہیں جیسے موجود اس قسم کے مشتقات کے خدا پر محمول ہونے میں سب کا اتفاق ہے۔

(۲) جو خدا پر بھی دلالت کرتے ہیں اور علاوہ اسکے عدمی وصف بھی سمجھا جائے جیسے قدیم۔ باقی۔ واحد اور غنی۔ کیونکہ قدیم کے معنی ہیں۔ وہ ذات جس سے پہلے عدم نہ ہو۔ اور باقی کے معنی ہیں جس پر عدم طاری نہ ہو اور واحد کے معنی ہیں جس کا شریک نہ ہو اور غنی کے معنی ہیں جو کسی کا محتاج نہ ہو یہ مشتقات بھی ازلاً و ابداً محمول ہوتے ہیں کیونکہ جو صفات خدا میں نہیں پائی جاتیں۔

(۳) جو خدا پر بھی اور وجودی صفتوں پر بھی دلالت کرتے ہیں جیسے حی۔ قادر۔ متکلم۔ مرید۔ سمیع۔ بصیر۔ عالم۔ آمر۔ ناہی وغیرہ جن لوگوں کے نزدیک خدا کی صفتیں قدیم ہیں۔ ان کے نزدیک اس قسم کے مشتقات بھی ازل سے ابد تک اس پر محمول ہیں۔

(۴) جو خدا پر بھی دلالت کرتے ہیں اور اس کے افعال پر بھی جیسے رزاق خالق۔ معز۔ مذل۔ وغیرہ۔ اس قسم کے مشتقات میں اختلاف ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ بھی خدا پر ازل میں محمول تھے کیونکہ اگر اس سے ان کا محمول ہونا جائز نہ ہو بلکہ بعد میں محمول ہوں تو خدا میں تغیر لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ازل میں خدا پر یہ مشتقات محمول نہیں ہو سکتے کیونکہ مثلاً خالق کے محمول ہونے کے یہ معنی ہیں کہ خدا نے کسی چیز کو پیدا کیا ہے اور جب ازل میں کسی شے کو اس نے پیدا ہی نہیں کیا تو پھر وہ خالق کیونکر کہلا سکتا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ تلوار جب اپنی میان میں ہوتی ہے تو اس وقت بھی اس پر صارم (کاٹ ڈالنے والی) کا اطلاق درست ہوتا ہے اور جب اس سے کسی چیز کو کاٹا جاتا ہے تو بھی صارم اس پر محمول ہوتا ہے مگر دونوں صورتوں میں فرق ہوتا ہے۔ جب تلوار میان میں تھی تو صارم بالقوۃ تھی اور جب اس سے کوئی چیز کاٹی گئی ہے تو صارم بالفعل ہے۔ اسی طرح جب پانی کوزہ میں ہوتا ہے تو بھی اور جب پیا جاتا ہے تو بھی اس پر مروی (پیاس بجھانے والا) صادق آتا ہے۔ مگر جب کوزہ میں ہوتا ہے تو مروی بالقوت ہوتا ہے اور دوسری صورت میں بالفعل تلوار پر جب وہ میان میں ہوتی ہے اور پانی پر جب وہ کوزہ میں ہوتا ہے صارم اور مروی کے اطلاق کے معنی یہ ہیں کہ تلوار اور پانی میں کاٹنے اور سیراب کرنے والی

صفت موجود ہے۔ اگر تلوار سے کاٹنا اور پانی سے سیراب کرنا وقوع پذیر نہیں ہوا تو اس میں تلوار پانی کا کوئی قصور نہیں بلکہ اس شخص کا قصور ہے جس کے ملک یا تصرف میں یہ دونوں ہیں تو جس اعتبار سے تلوار پر جب وہ میان میں ہو لی ہے اسی اعتبار سے ازل میں خدا پر خالق کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے خدا پر جب کہ اس نے جہان کو پیدا کیا ہے خالق کا اطلاق ہوگا۔ غرض کہ جن لوگوں میں خدا خالق یا لقوت تھا اور اب خالق بالفعل ہے پس ثابت ہوا کہ جن لوگوں نے خدا پر ازل میں اس قسم کے مشتقات کے اطلاق نا جائز قرار دیا ہے۔ انھوں نے دوسرے معنی مراد لئے ہیں اور جنھوں نے جائز کہا ہے انہوں نے پہلے معنی ارادہ کیے ہیں۔

تیسرا باب

خدا کے افعال میں

اس باب میں ہم سات دعاوی ثابت کریں گے

(۱) جائز تھا کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو عبادات کی تکلیف نہ دیتا۔

(۲) ایسے کاموں کی تکلیف دیتا جو اُن کی طاقت سے باہر ہوتے۔

(۳) یہ بھی جائز ہے کہ وہ بغیر کسی کے اپنے بندوں کو عذاب دے۔

(۴) خدا پر واجب نہیں کہ ان کے لئے جو مفید امور ہیں ان کی رعایت رکھتے۔

(۶) بندوں پر صرف عقل سے کوئی چیز واجب نہیں ہوتی بلکہ شریعت کے ذریعہ امور واجب ہوتے ہیں۔

(۷) خدا کے لئے نبیوں کا بھیجنا واجب نہیں۔

ان سات دعاوی کا دارومدار واجب حسن اور قبیح کے معانی سمجھنے پر ہے۔ اور جب تک ان تین مفہوموں کے ہر ایک پہلو کو اچھی طرح سوچ نہ لیا جائے ان دعاوی کا ثابت کرنا غیر ممکن ہے۔ کئی ایک فضلاء نے اس امر میں کہ کیا عقل کسی چیز کے حسن اور قبیح کو معلوم کرسکتی ہے یا نہیں۔ اور اس امر میں عقل بغیر شرع کے آدمیوں پر کئی ایک امور واجب کرسکتی ہے یا نہ۔ بہت کچھ حصہ لیا ہے مگر اس وجہ سے کہ وہ واجب حسن اور قبیح کے معانی اور ان کی اصطلاحات کے اختلاف کی تہ تک نہ پہنچے تھے۔ کسی صحیح اور متفق علیہ نتیجہ پر نہ پہنچ سکے اس لئے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ ان کے معانی اور اصطلاحات پر کسی قدر روشنی ڈالیں تاکہ ہم کو اپنے دعاوی کے ثابت کرنے میں سہولت ہو اس جگہ ہم کو ان چھ لفظوں کے معنوں کو بیان کرنا ضروری ہے۔ واجب، حسن، قبیح، عبث، سفہ، حکمت۔ کیونکہ ان کے معانی نہ جاننے سے لوگوں کو دھوکا لگ جاتا ہے۔

واجب کے معنی ہیں وہ کام جس کا کرنا ضروری ہو قدیم چیز کو بھی واجب کہا جاتا ہے۔ فاعلِ واجب
[illegible] اس پر واجب کا اطلاق ہوتا ہے ایسے فعل کو وا

جس کا کرنا نہ کرنا ترجیح نہ رکھتا ہو اور اگر ترجیح بھی رکھتا ہو مگر جب تک ایک خاص قسم کی ترجیح اس کے کرنے میں نہ ہو۔ صرف کوئی سی ترجیح پر جو اولیت کے درجہ میں ہو اس کو واجب نہیں کہا جا سکتا۔

پھر ایک شخص پوچھتا ہے کہ بعض ایسے افعال ہیں کہ ان کے نہ کرنے پر ضرر لاحق ہوتا ہے یا لاحق ہونے کا احتمال ہوتا ہے اور ضرر یا دنیا میں ہوگا یا آخرت میں۔ تیز یا خفیف ہوگا یا سخت جس کا برداشت کرنا ناممکن ہوگا۔

جس فعل کے نہ کرنے پر معمولی ضرر ہوتا ہے اس کو واجب نہیں کہا جا سکتا کیونکہ جس شخص کو پیاس ہو اگر وہ جلد پانی نہ پیے تو اس کو معمولی ضرر لاحق ہونے کا احتمال ہے مگر یہ نہیں کہا جاتا کہ اس کے لیے پانی پینا واجب ہے۔ اسی طرح جن افعال کے نہ کرنے سے ضرر نہیں ہوتا مگر ان کے کرنے پر بہت فائدہ ہوتا ہے۔ ان کو واجب نہیں کہا جاتا۔ مثلاً تجارت کرنے اور نفل پڑھنے سے فائدہ ہے اور ان کو ترک کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہوتا مگر تجارت کرنا اور نفل پڑھنا واجب نہیں۔ واجب وہی فعل ہوتا ہے جس کے نہ کرنے پر ظاہر نقصان ہو سو اگر نقصان عاقبت میں ہو اور ہمیں شرع کے ذریعہ اس بات کی اطلاع ہوئی ہو تو اس کو بھی ہم واجب کہیں اور اگر دنیا میں ہو اور ہم نے عقل کے ذریعہ اس کے نہ کرنے پر جو نقصان لاحق ہوتا ہے معلوم کیا ہو تو اس کو بھی واجب کہا جاتا ہے کیونکہ جو شخص شرع کا معتقد نہیں وہ بھی کہے گا کہ جو بھوک سے مر رہا ہو اگر اس کو روٹی مل جائے تو روٹی کا کھانا اس کے لئے واجب ہے۔

اس تقریر سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ واجب کے دو معنے ہیں ایک یہ کہ اس کے ترک پر دنیا میں ضرر لاحق ہو اور ایک یہ کہ آخرت میں نقصان اٹھانا پڑے۔ سو مؤخر الذکر ہمارا مقصود بالذات ہے۔ لفظ واجب کبھی تیسرے معنے پر بھی بولا جاتا ہے جس کے وقوع پر محال لازم آئے مثلاً خدا کو معلوم ہے کہ فلاں چیز فلاں وقت میں واقع ہوگی۔ اب اس کا اس وقت میں موجود ہونا واجب ہے ورنہ معاذ اللہ خدا کا جاہل ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

حسن، قبیح، عبث، سفہ فعل تین قسم کے ہوتے ہیں (۱) جو فاعل کی خواہش کے موافق ہوں۔ (۲) جو اس کے مخالف ہوں (۳) نہ ان کے کرنے پر کوئی فائدہ ہو اور نہ ان کی ترک پر کوئی نفع ہو۔

جو فعل فاعل کی خواہش کے مطابق ہو وہ اس کے حق میں حسن کہلاتا ہے اور جو

مخالف طبع ہو وہ قبیح اور جو نہ اس کے مخالف ہے نہ موافق وہ عبث کہلاتا ہے۔ عبث کے فاعل
کا نام عابث ہے اور قبیح اسے سیفہ بھی کہا جاتا ہے۔ اور قبیح کے فاعل کا نام سیفہ ہے۔ قبیح
کا لفظ اگرچہ عابث کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے۔ مگر زیادہ تر اس میں مستعمل ہوتا ہے
مگر یہ ایک ہی فاعل کی نسبت تحقیق ہے اور یہ بہت دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی فن ایک
شخص کو اچھا معلوم ہوتا ہے اور دوسرے شخص کو برا لگتا ہے۔ اب وہ فعل پہلے شخص کی حسن
اور دوسرے کی نسبت قبیح کہلائیگا۔ کیونکہ حسن اور قبیح اضافی امور ہیں جن میں طبائع کے
اختلاف کی وجہ سے بہت کچھ اختلاف ہے۔ اور اسی لیے کوئی شخص حسن اور قبیح کا صحیح معیار
نہیں قائم کر سکتا مختلف طبائع تو درکنار ایک ہی شخص ایک وقت میں ایک فعل کو اپنے لئے
مستحسن خیال کرتا ہے اور دوسرے وقت میں اسی کو قبیح سمجھنے لگتا ہے بلکہ ایک ہی وقت میں
.... ایک اعتبار سے ایک فعل کو مستحسن اور دوسرے اعتبار سے قبیح خیال کرتا ہے
تو دری ایک فعل حسن بھی ہوتا ہے اور قبیح بھی ہوتا ہے۔ بدنیت شخص زنا کو حسن سمجھتا ہے
اور اسی کو اپنی اعلیٰ درجہ کی کامیابی خیال کرتا ہے اور کوئی شخص اس کا یہ راز ظاہر کر دے تو اس
کو چغلی اور غمازی خیال کرتا ہے۔ مگر ایک نیک نیت اور متقی شخص اس کو قبیح تصور کرتا ہے اسی
طرح اگر کوئی شخص کسی بادشاہ کو قتل کرے تو بادشاہ کے دشمن اس کے اس فعل کو حسن کہیں گے
اور اس کے احباب اور دوستوں کے نزدیک مستحسن اور قبیح متصور ہوگا۔

بعض آدمی گندمی رنگ کو خوبصورتی کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اور بعض کو سفید سرخی مائل
پسند ہوتا ہے۔ اول الذکر گندمی رنگ کو حسن اور سفید کو قبیح کہیں گے اور موخر الذکر سفید سرخی
مائل کو حسن اور گندمی کو قبیح خیال کریں گے۔ پس ثابت ہوا کہ حسن اور قبیح امور اضافی میں سے
ہیں۔ جب یہ بات آپ کو ذہن نشین ہو گئی تو واضح ہو کہ لفظ حسن کی تین اصطلاحات ہیں
بعض لوگوں کے نزدیک حسن وہ فعل ہے جو موافق طبع ہو خواہ دنیا سے تعلق رکھتا ہو اور خواہ
آخرت سے۔ اور بعض کے نزدیک وہ فعل ہے جو طبع کے موافق اور آخرت سے متعلق ہو
اہل حق کے نزدیک بھلا حسن ہوتا ہے اور قبیح ہر ایک فرق حسن کے مقابل ہوگا۔ حسن کا
پہلا معنی دوسرے معنی سے عام ہے اور پہلے معنی کے لحاظ سے بعض بیوقوف لوگ جب خدا
کے افعال کو اپنی خواہشوں کے مطابق نہیں پاتے ان کو قبیح کہنے لگ جاتے ہیں۔ اسی
واسطے بعض دفعہ آسمان اور زمانہ کو گالیاں دیتے ہیں حالانکہ وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ جو
کرتا ہے خدا تعالیٰ کرتا ہے۔ بے چارے آسمان اور زمانہ کو کچھ دخل نہیں۔

اور تیسری اصطلاح اس میں یہ ہے کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ خدا کے سب افعال حسن ہیں جو وہ کرتا ہے اس میں ضرور کوئی حکمت ہوتی ہے اور جس طرح وہ چاہتا ہے اپنے ملک میں تصرف کرتا ہے اس کو کوئی بڑی سے بڑی طاقت روک نہیں سکتی۔

حکمت کے دو معنی ہیں۔

(۱) امور کے نظم و نسق اور ان کے مخفی اسرار کا احاطہ کرنا اور یہ خیال کرنا کہ ان کو کس طرح ترتیب دیا جائے تاکہ غایت مطلوبہ تک آسانی سے رسائی ہو سکے۔

(۲) احاطہ مذکورہ کے باوجود امور ترتیب اور ان کے نظم و نسق اور ان میں سلسلہ انتظام قائم کرنے پر قدرت کا ہونا۔ جب کسی شخص کو حکیم کہا جاتا ہے تو کبھی پہلے معنی کے لحاظ سے کسی پر حکیم کا اطلاق ہوتا ہے تو اس وقت حکیم حکمت بمعنی علم سے مشتق ہوتا ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے محمول ہوتے وقت حکمت بمعنی ترتیب اور نظم و نسق سے مشتق کیا جاتا ہے۔

جب آپ کو ان چند الفاظ کے معنی اور ان کی اصطلاحات معلوم ہو گئیں تو ہم یہاں پر چند مغالطوں کا ذکر کر دینا بھی مناسب سمجھتے ہیں جن کے معلوم ہونے سے آپ بہت سے ایسے شکوک و شبہات سے بچ جائیں گے جو اکثر لوگوں کو سوجھتے ہیں اور وہ ایسے ہیر پھیر میں آ جاتے ہیں کہ اصلیت کا سمجھنا ان کو بہت مشکل ہو جاتا ہے۔

مغالطۂ اول

انسان کبھی ایسی چیز کو قبیح کہہ دیتا ہے جو اس کے مخالف طبع ہو اور اگرچہ کسی ایک طبائع کے موافق ہو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ اس کو قبیح کہنے میں دوسری کی مقتضیات کا خیال نہیں کرتا اور وہ ایسا کرنے میں مجبور ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ ہر انسان اپنے ذہن میں لگا ہوا ہے۔ اور وہ اپنی ہی مرضی کو مستحسن سمجھتا ہے اور دوسروں کی مقتضیات کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اور بعض اوقات اس کو قبیح بعینہٖ کہہ دیتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ وہ چیز مخالف طبع ہونے کے باعث اس کے نزدیک قبیح ہوتی ہے اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ جو چیز میری طبع کے مخالف ہے۔ وہ دنیا کے طبائع کے بھی مخالف ہے اور اس کی جبلت میں قبیح ہے۔ اسی وجہ سے علی الاطلاق قبیح کہہ دیتے ہے۔ یہ شخص اس کو قبیح کہنے میں تو حق بجانب ہوتا ہے مگر اس کو علی الاطلاق قرار دینے میں اس سے غلطی ہوگئی ہے اور اس کا منشاء بجز اس کے اور کوئی نہیں کہ

اس نے دیگر طبائع سے قطع نظر کر کے صرف اپنی طبیعت کے متعلق ہی اپنی نظر کو محدود رکھا ہے بلکہ اس نے اس معاملہ میں اپنے بعض حالات کو بھی نظر انداز کر دیا ہے کیونکہ یہ ایک وقت قبیح خیال کرتا ہے اور دوسرے وقت اسی کو حسن سمجھتا ہے۔

مغالطۂ دوم

انسان ایسی چیز کو جو عام طور پر اس کی طبع کے مخالف ہے۔ علی الاطلاق قبیح کہہ دیتا ہے حالانکہ وہ چیز بعض صورتوں میں نہایت مستحسن اور موافق اس کی طبع کی ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ عام حالات کا اس کی طبع پر غلبہ ہوتا ہے۔ جس کی وجہ سے ان نادر قلیل الوقوع حالتوں کی طرف سے ان کو بالکل اجنبیت ہو جاتی ہے مثلاً جھوٹ چونکہ عموماً انسانی طبائع کے مخالف ہوتا ہے اس لئے اس کو عام طور پر قبیح کہا جاتا ہے۔ حالانکہ بعض خاص موقعوں میں جھوٹ کہنا اعلیٰ درجے کی مصلحت اندیشی سمجھا جاتا ہے اس کا یہی سبب ہے کہ بعض اوقات جھوٹ کے ساتھ جو جو مصلحتیں اور منافع وابستہ ہوتی ہیں۔ ان سے انسان غافل ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی موقع ایسا پیش بھی آ جائے تو جھوٹ کو مستحسن کہنے میں وہ جھجکتا ہے۔ کیونکہ بچپن ہی سے ماں باپ اور اساتذہ کی تلقین سے اس کے دل میں صداقت کی تعریف اور جھوٹ کی مذمت بیٹھ جاتی ہے۔ اور اس کو اعلیٰ درجے کی بری چیز سمجھتا ہے۔

مغالطۂ سوم

عام طور پر دیکھا جاتا ہے کہ قوت وہمیہ عقل کے خلاف چلتی ہے اور عموماً عقل پر غالب رہتی ہے۔ مثلاً سانپ کا ڈسا ہوا جب سانپ کے رنگ کی رسی کو دیکھتا ہے تو اس کو سانپ خیال کر کے اس سے ڈرتا ہے۔ حالانکہ واقع میں وہ سانپ نہیں بلکہ رسی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے سانپ کو بھی رسی کی شکل و رنگ میں پہلے دیکھا ہے۔ اور جب وہ رسی کو دیکھتا ہے تو سمجھتا ہے کہ یہ وہی سانپ ہے حالانکہ عقل اس کی تکذیب کرتی ہے مگر وہمیہ کے سبب وہ عقل کی ایک نہیں سنتا۔ اسی طرح حلیم چونکہ پاخانہ کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے۔ لہٰذا انسان اس سے متنفر ہوتا ہے اور اگر کوئی بھولے سے اسے کھانے لگے۔ اور کوئی آدمی کہہ دے کہ یہ تو پاخانہ کے مشابہ ہے تو وہ فوراً قے کر دیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے پاخانہ کو زرد رنگ میں دیکھا ہوتا ہے اور جب حلیم کو دیکھتا ہے تو اس کو پاخانہ خیال کرنے

لگتا ہے۔ حالانکہ عقل اس کی تکذیب ہے۔ مگر وہم اس کی پیش نہیں چلنے دیتی۔ اسی طرح
زنگیوں کے نام چونکہ زنگی کالا ہونا سیاہ فام اور قبیح المنظر ہوتے ہیں۔ طبع میں ایسا اثر پیدا کرتے
ہیں کہ اگر وہ نام خوبصورت ترکوں کے رکھے جائیں تو ان سے بھی طبیعت کو تنفر ہو جاتا ہے
حالانکہ انسان کو معلوم ہے کہ نام سے کسی میں حسن یا قبح نہیں پیدا ہو سکتا۔ مگر یہاں بھی
قوت وہمیہ اپنا کام کر جاتی ہے غرض قوت وہمیہ کا عقل پر غلبہ آ جانا مشاہدات میں سے
ہے اور کئی ایک ایسے واقعات پیش آتے ہیں جن میں قوت وہمیہ کے غلبے کے صد ہا نمونے
نظر آتے ہیں۔ ایسی واضح بات سے کوئی بھی ذی عقل انکار نہیں کر سکتا۔ عقل ہی کا اتباع کرنا
اور قوت وہمیہ کا کہنا نہ ماننا یہ نعمت خدا نے صرف اپنے خاص بندوں کو عطا کی ہے ورنہ عام
لوگ مرض وہم میں پھنسے ہیں۔ اگر عقائد میں غور کیا جائے تو قوت وہمیہ کا بہت کچھ تصرف
نظر آتا ہے مثلاً معتزلہ سے اگر تم کوئی مسئلہ پوچھو تو وہ فی الفور اس کے بارے میں اپنی رائے
قائم کر دے گا۔ اور تم یہ کہو کہ امام اشعری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی مذہب ہے تو وہ فوراً اپنے
پہلے قول سے مراجعت کر لے گا اور اپنی پہلی بات غلطی یا سہو وغیرہ پر محمول کرے گا محض اس
لیے کہ امام اشعری کا یہ مذہب ہے۔ اسی طرح اگر کسی معمولی اشعری سے کوئی مسئلہ تم
دریافت کرو تو وہ اس کے متعلق اپنی رائے قائم کر دے گا۔ اور اگر ساتھ یہ بھی کہہ دو کہ یہ
معتزلہ کا مذہب ہے تو جھٹ اپنے سابق قول سے رجوع کرے گا۔ یہ کوئی عوام میں ہی نہیں
بلکہ اہل علم اسی مرض میں مبتلا ہیں کیونکہ سب سے بڑا کام جو ان کے زیر نظر رہتا ہے اور جس
کو یہ افضل اور فخر سمجھتے ہیں وہ اپنے معتقدات کے اثبات کے لیے طرح طرح کے حیلے
تراشتے ہیں۔ اگر ان کو کوئی کمزور دلیل اثبات مدعا کے لیے مل جاتی ہے تو اپنے جامے
میں پھولے نہیں سماتے اور اگر اپنے معتقدات کے خلاف کوئی دلیل دیکھتے ہیں تو
جائز ناجائز وسائل سے اس کی تردید کے درپے ہو جاتے ہیں۔

یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ کے نزدیک حسن و قبح کی بنا
موافقت یا مخالفت طبع پر ہے۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک عاقل اور سمجھدار انسان بھی
ایسی چیز کو مستحسن خیال کرتا ہے جس میں اس کا کوئی فائدہ نہیں اور نہ ہی وہ کسی فائدے کو
مدنظر رکھ کر اس کو کرتا ہے اور ایسی شے کو جس میں اس کو فائدہ کی توقع ہوتی ہے۔ قبیح اور
مستحسن سمجھتا ہے۔ جو بے فائدہ چیز کو مستحسن خیال کرتا ہے اس کی مثال ایسا شخص ہے جو
کسی آدمی یا حیوان کو معرض ہلاکت میں دیکھتا ہے اور اس سے بچانے پر قادر ہے اب یہ

شخص اس کے بچانے کو مستحسن سمجھتا ہے۔ حالانکہ یہ نہ کسی شریعت کا معتقد ہے جو آخرت میں ثواب ملنے پر اس کو یہ خیال پیدا ہوا ہے اور نہ ہی جس کو بچائے گا۔ اس سے کوئی لالچ رکھتا ہے اور نہ ہی اس وقت کوئی دیکھ رہا ہے جو یہ خیال ہو کہ اپنی ناموری اور بہادری دکھانے کے لئے اس کے درپے ہوا ہے اور جو فائدہ مند کو قبیح سمجھتا ہے اس کی مثال وہ شخص ہے جس کے سر تلوار کھنچی ہوئی ہے اور وہ کلمہ کفر کو زبان پر لانے کے لئے مجبور کیا جا رہا ہے۔ اب یہ شخص شریعت کی طرف سے ایسا کرنے میں مجاز ہے۔ مگر وہ اس کو قبیح سمجھتا ہے حالانکہ اس میں اس کی زندگی بچ جاتی ہے اور یا وہ ایسا شخص ہے جو کسی شرع کا معتقد نہیں اور کسی عہد شکنی پر سایہ شمشیر کے نیچے رکھا ہوا مجبور کیا گیا ہے۔ اب یہ اگر عہد توڑ دے تو اس میں اس کو فائدہ ہے مگر وہ اس کو قبیح سمجھتا ہے اور برقرار رہنے کو مستحسن خیال کرتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ انسان کا کسی ذی روح چیز کو جب کہ معرض ہلاکت میں ہو بچانا اس کی حقیقت کا تقاضا ہے۔ جب آدمی کسی بنی نوع یا کسی حیوان کو مظلومانہ حالت میں دیکھتا ہے تو بے اختیار اس کے دل میں ایک چوٹ سی محسوس ہوتی ہے اور جب تک اس کو بچا نہ لے وہ چوٹ اسے چین نہیں آنے دیتی۔ اور اگر کوئی ایسا سنگدل اور قسی القلب انسان ہو جسے اس کی حالت زار کو مشاہدہ کر کے ذرا بھی رحم نہ آئے۔ تو وہ انسان نہیں بلکہ وہ حیوانوں سے بھی بدتر ہے۔ اول تو ایسا انسان ہی کوئی نہیں ہے اور اگر فرض بھی کر لیا جائے تو یہاں اس کو اس کام پر برانگیختہ کرنے والی بات لوگوں کی تعریف و توصیف ہوگی اور اگر اس نے ایسی جگہ میں اس چیز کو بچایا ہو جہاں اور کوئی دیکھنے والا نہ ہو مگر تو بھی انسانی جبلت کا مقتضا ہوتا ہے کہ ایسے موقعوں پر اس کی تعریف و توصیف کی جائے چونکہ عموماً ایسے کاموں میں ایک جانباز بہادر کی مدح و ثنا ہوتی یقینی بات ہے لہٰذا اس وہم پر ہی وہ شخص اس کو بچانے کی کوشش کرتا ہے۔ جو شخص اپنے معشوق کے ساتھ اس کے گھر میں ایک عرصہ تک رہے اور پھر جب کبھی اس کو وہ گھر دیکھنے کا موقع ملے تو اس کو دیکھنے سے اس کے دل پر گہرا اثر پڑتا ہے اس واسطے کسی شاعر نے کہا ہے۔

امر علی حدار دیار لیلیٰ	میں معشوق لیلیٰ کے دیار کی دیواروں سے گزرتا
اقبل ذالجدار وذالجدارا	ہوں تو کبھی اس دیوار پر بوسہ دیتا ہوں اور کبھی اس پر
وما تلک الدیار شغفن قلبی	ان دیار نے میرے دل کو جتنا نہیں کیا بلکہ ان
ولکن حب من سکن الدیارا	میں رہنے والی معشوقہ کی محبت نے مجھے

اپنا عاشق بنا لیا ہے۔

ابن رومی نے لوگوں کی جو محبت اپنے وطن کے ساتھ ہوتی ہے اس کا خاکہ ان دو شعروں میں کھینچا ہے۔

وحبب اوطان الرجال اليهم	لوگوں نے بعد جوانی جو امنگیں اپنے وطنوں میں
مآرب قضاها الشباب هنالكا	پوری کی تھیں وہ ان کی محبت وطن کا باعث بن گئیں
اذا ذكروا اوطانهم ذكرتهم	وطن کا خیال ان کے دل میں آتا ہے تو ایام طفلی ان
عهود الصبا فيها فحنوا لذلكا	کو یاد آ جاتے ہیں اور اس سے رونا آ جاتا ہے۔

غرض جب انسان لوگوں کے عادات و اخلاق پر نگاہ ڈالے تو اس قسم کے ہزاروں امور مشاہدہ کر سکتا ہے جن سے انسان کی جبلی جذبات اور فطری مقتضیات کے باعث بعض کاموں پر توجہ کرنے پر مجبور ہونے کے ثبوت ملتے ہیں۔ ان پر غور و فکر نہ کرنے کی وجہ سے ہی اکثر لوگوں کو غلط فہمی ہو جاتی ہے۔ اور وہ یہ نہیں سمجھتے کہ نفوس ایسے موقعوں پر اپنی جبلی اور فطری جذبات کی وجہ سے اس قسم کے امور کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

اصل بات یہ ہے نفس کے قویٰ اوہام اور تخیلات کے مطیع ہوتے ہیں مثلاً جب انسان کسی لذیذ کھانے کا دل میں خیال کرتا ہے یا اس کو دیکھتا ہے یا کسی سے سنتا ہے تو اس کو دل بھر آتا ہے اور اس کے کھانے کو جی چاہتا ہے حالانکہ وہ یقین رکھتا ہے کہ میں اس وقت روزہ دار ہوں یا اس کو کھانے سے کوئی اور امر مانع ہے۔ اسی طرح جب کسی خوبصورت معشوقہ کا آدمی اپنے دل میں تصور کرتا ہے تو رگ شہوت جوش مارنے لگتی ہے اور اس کے ساتھ جماع کرنے کو جی چاہتا ہے۔ غرض ہزارہا ایسی مثالیں ہیں جیسے قویٰ نفس کا توہمات اور تخیلات کا ہونا اور ان کا محکوم ہونا ثابت ہوتا ہے۔

کلمہ کفر زبان سے نکالنا اور قتل ہو جانا اس کو مستحسن اور قبیح خیال کرنے پر مبنی نہیں۔ بلکہ جو آدمی ایسا کرتا ہے وہ اگرچہ مستحسن سمجھتا ہے کہ صبر کرنے پر جو اس کو شہادت کا درجہ عطا ہوتا ہے وہ اس کو بہ نسبت اس کے زیادہ مستحسن سمجھتا ہے یا اس کے خیال میں کلمہ کفر منہ سے نہیں نکالا گیا لوگ اس کی پرہیزگاری اور اس کے تورع پاک ہونے کی تعریف کریں غرض کوئی نہ کوئی امر ہوتا ہے جس سے انسان اس آڑے وقت میں کلمہ کفر زبان سے نہیں نکالتا اور قتل ہو جانے کو پسند کرتا ہے۔

اس بحث کے تمہیدی مقدمات ختم ہوئے اب ہم اپنے دعاوی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔

پہلا دعویٰ

جائز تھا کہ خدا تعالیٰ مخلوق کو پیدا نہ کرتا۔ اور جب اسکو پیدا کیا ہے تو اس کو مکلف نہ کرتا۔ غرض مخلوق کو پیدا کرنا اور پیدا کر کے اس کو مکلف بالاعمال کرنا خدا کے لئے واجب نہیں۔ معتزلہ کا ایک گروہ کہتا ہے کہ خدا پر یہ دونوں واجب ہیں۔ اہل حق کی دلیل یہ ہے کہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ واجب وہ چیز ہے جس کے نہ کرنے سے دنیا میں یا آخرت میں کوئی نقصان اور ضرر لاحق ہو یا وہ چیز جس کی نقیض کا پایا جانا محال ہو اور خدا کو مخلوق کے نہ پیدا کرنے پر کوئی نقصان لاحق نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اس کو پیدا نہ کرنے اور مکلف نہ بنانے پر کوئی محال لازم آتا ہے پس ثابت ہوا کہ جس امر کو واجب کہا گیا ہے اس پر واجب کی صادق نہیں آتی ہاں اگر یہ کہا جائے کہ خدا کا علم ازل میں چونکہ اس کے پیدا کرنے کے ساتھ متعلق ہو چکا ہے اور اس کا پیدا ہونا مقدر ہو چکا ہے لہٰذا خدا کے لئے اس کا پیدا کرنا واجب تھا تو اس قسم کے وجوب کے ہم بھی قائل ہیں۔ کیونکہ جب کسی چیز کے پیدا کرنے کے متعلق خدا کا ارادہ ہو چکا ہو تو اس کا موجود ہونا ضرور ہوتا ہے مگر معتزلہ کے نزدیک خدا تعالیٰ واجب کے پہلے معنی مطابق مخلوق کو پیدا کرنے اور اس کو مکلف بالاعمال بنانے پر مجبور ہے۔ اگر کوئی کہے کہ خدا پر یہ اس لئے واجب ہے کہ اس میں مخلوق کا فائدہ ہے نہ یہ کہ خدا کو اس کے پیدا کرنے میں کوئی نفع ہے تو اس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ پہلے وجوب کے معنی بتانے ضروری ہیں کیونکہ ہم نے جو اس کے معانی بیان کئے ہیں ان میں سے کسی معنی کے مطابق خدا کی مخلوق کو پیدا کرنے کا وجوب ثابت نہیں ہوتا اگر کسی اور معنی کے لحاظ سے وجوب ہے تو جب تک ہمیں وہ معنی معلوم نہ ہوں ہم کوئی رائے قائم نہیں کر سکتے۔

ہم یہ مانتے ہیں کہ مخلوق کو اس کے پیدا ہونے اور مکلف بالاعمال بننے میں فائدہ ہے۔ مگر جب خدا کو مخلوق کے فائدہ سے کوئی فائدہ نہیں تو اس پر مخلوق کو پیدا کرنا اور مکلف بنانا کس طرح واجب ہو سکتا ہے۔ نیز اگر مخلوق کو فائدہ ہے تو کسی قدر اس کے پیدا ہونے میں ہے۔ مکلف بالاعمال ہونے میں کیا فائدہ یہ تو سراسر تکلیف ہے اور اگر اصلیت پر نگاہ ڈالی جائے تو اس دار دنیا میں مخلوق کو کوئی فائدہ نہیں۔ فائدہ تب تھا جب جنت میں مخلوق کی پیدائش ہوتی۔ وہاں مزے اڑاتی۔ کوئی کسی قسم کا کھٹکا نہ ہوتا۔ نہ بیماری ہوتی نہ افلاس ستاتا رنج و تکلیف کا نام و نشان بھی نہ ہوتا دنیا میں تو ادنا لوگ موت کو زندگی پر ترجیح دیتے ہیں

۔ خیال کریں کہ تمام انبیاء اور اولیاء کرام کے حالات پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی کہتا تھا
کاش کہ میں پیدا ہی نہ ہوتا اور کوئی کسی پرندے کو دیکھ کر خواہش کرتا تھا کہ میں پرندہ ہوتا تو اور
وہ تنکا ہوتا غرضیکہ جس کو دیکھا کہ بے مصیبت ہے اس کی تمنا کی ہیں اپنے لئے بہتر نظر آیا۔ ہمیں
اس سے بڑا تعجب آتا ہے جو کہتے ہیں کہ مکلف بنانے میں مخلوق کا فائدہ ہے۔ یہ نہیں سمجھتے کہ
مکلف بنانا ہی تمام تکلیفوں کا سرچشمہ اور مرکز ہے۔

اگر کہا جائے کہ دنیا میں مخلوق کو پیدا کرنے اور مکلف بنانے میں اس کو یہ فائدہ ہے کہ آخرت میں جنت کے اعلیٰ مراتب اس کو ملیں گے تو اس کا جواب یہ ہے کہ خدا بغیر عبادت کے بھی یہ مراتب عطا کر سکتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ بیشک بغیر عبادت کے بھی وہ مراتب عطا کر سکتا ہے مگر عبادت کرنے سے ایک قسم کا استحقاق حاصل ہو جاتا ہے اور جو چیز استحقاق کے طور پر ملے وہ زیادہ لذیذ اور قابل قدر ہوتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عبادت سے کوئی استحقاق ثابت نہیں ہوتا۔ خدا کے مقابلہ میں کسی چیز کے لئے کسی قسم کا کوئی استحقاق نہیں۔ ایسے لوگوں سے زیادہ بیوقوف کون ہو گا جن کے دلوں پر شیطانی وساوس کا یہاں تک قبضہ ہو گیا ہو یا وہ اصلیت کی شاہراہ سے بہت دور جا پڑے ہوں یہ ایک شیطانی جذبہ ہے کہ بغیر عبادت اور اطاعت کے جنت میں رہنا اس میں داخل ہونا مستحسن ہے۔

بھلا یہ لوگ یہ تو خیال کریں کہ جس عبادت پر استحقاق جنت بنتا ہے کیا اس کے اسباب بغیر انسان کی قدرت۔ ارادہ، وقت اور سلامتی اعضاء کے کوئی اور بھی ہیں ہرگز نہیں۔ اور یہ اسباب سب کے سب خدا کے عطا کئے ہوئے ہیں۔۔ وہ چاہے تو آن کی آن میں ان کو ہم سے چھین سکتا ہے تو جب عبادت کے اسباب محض اسی کا عطیہ ہیں تو عبادت سے کونسا استحقاق حاصل ہو سکتا ہے۔

دوسرا دعویٰ

جائز ہے کہ بندے خدا تعالیٰ کی طرف سے ایسے اعمال کے ساتھ مکلف ہوتے ہیں جو انسان کی طاقت سے خارج ہوتے ہیں۔ معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ اہل السنۃ والجماعت کہتے ہیں کہ مکلف ہونے کے لئے صرف کلام اور اس کے لئے کسی نہ کسی مورد کا ہونا شرط ہے اور مورد کے صحیح ہونے کے لئے صرف کلام کا سمجھنا اور اس کی حد تک پہنچنا ضروری ہے اور اس کا ممکن ہونا ضروری نہیں چنانچہ عرف میں جمادات یا حیوانات سے

ساتھ جو کلام کیا جائے اس کو خطاب یا تکلیف نہیں کہا جا سکتا سو خدا متکلم ہے اور بندے اس کا مورد ہیں۔ ان کے مورد ہونے کے لئے صرف اس کے کلام کو سمجھنا ضروری ہے خواہ اس کا وقوع جائز ہو یا محال۔

نیز اگر مالایطاق پر مکلف بنانا محال ہوا تو اس کا محال ہونا یا اس لیے ہوگا کہ جیسے سیاہی اور سفیدی کا ایک وقت ایک جگہ جمع ہونا محال ہے ویسے ہی اس کی ذات کا ذہن میں اترنا ممکن ہے اور اس کے مستقبح ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ پہلی صورت باطل ہے۔ کیونکہ جیسے سیاہی اور سفیدی ایک محل میں جمع نہیں ہو سکتیں مگر تکلیف مالایطاق کے مفہوم کا ذہن میں اترنا محال نہیں۔ کیونکہ خصم کے نزدیک تکلیف صرف لفظ کا نام ہے اور جیسے ہم ایک آدمی کو چارپائی پر چڑھنے کا امر کر سکتے ہیں ویسے ہی اس کو آسمان پر چڑھنے کا امر کرنا بھی محال نہیں ہے اور نہ اس مفہوم کا ذہن میں اترنا محال ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ کوئی آدمی بغیر کسی خاص صورت کے آسمان پر نہیں چڑھ سکتا اور ہمارے نزدیک تکلیف یا مکلف بنانے سے مراد ایک اقتضا ہے جو نفس یا ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور جیسے قادر شخص کو کسی بات کے امر کرنے کا اقتضا ہوتا ہے ویسے اس کے کرنے سے جو شخص عاجز ہو اس کو بھی امر کرنے کا اقتضا ہوتا ہے مثلاً: آقا اپنے نوکر کو کھڑا کرنے کا امر کرے اور فرض کرو کہ امر کرتے ہی وہ لنجا ہو گیا ہے مگر آقا کو اس بات کی کوئی خبر نہیں۔ اب اس صورت میں آقا کے نفس کے ساتھ اقتضا قائم ہے مگر مامور یعنی نوکر کھڑا ہونے سے عاجز ہے اور اگر بعد میں آقا کو معلوم بھی ہو جائے تو اس کے قیام کے کوئی نقص لازم نہیں آتا اور تکلیف مالایطاق کا اس لئے محال ہونا کہ یہ مستقبح امر ہے صحیح نہیں کیونکہ خدا غرض سے مبرا ہے۔ ہاں انسان اس کو مستحسن سمجھتا ہے۔ مگر اس کے مستحسن سمجھنے سے خدا کے نزدیک قبیح ہونا لازم نہیں آتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایسے امور کی تکلیف دینا بے سود اور بے فائدہ ہے اور جو بے فائدہ ہو وہ عبث ہوتی ہے۔ اور خدا عبث اور لغو کاموں سے مبرا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اعتراض تین دعووں پر مشتمل ہے۔

(۱) یہ بے فائدہ بات ہے۔

(۲) جو بے فائدہ چیز ہو وہ عبث ہوتی ہے۔

(۳) خدا عبث اور لغو کاموں سے مبرا ہے۔

یہ تینوں دعاوی غلط ہیں پہلا اس لئے کہ ممکن ہے کہ تکلیف مالایطاق میں بندوں

کے لیے بہت سے فوائد ہوں جن کی خبر بندوں کو نہ ہو اور خدا اس سے واقف ہو خدا کی
اطاعت اور اس پر ثواب خاص فائدہ نہیں ہے بلکہ بعض دفعہ خدا کا امر کرنے سے یہ
مقصود ہوتا ہے کہ یہ شخص مامور بہ پر اعتقاد رکھے گا یا نہیں اور بہت دفعہ مامور کو عملی صورت
میں لانے سے پیشتر ہی وہ منسوخ کیا جاتا ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے
اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کا حکم دیا مگر جب وہ اپنے لخت جگر کو ذبح کرنے لگے تو فوراً یہ حکم
منسوخ کر دیا گیا۔

اسی طرح خدا نے ابوجہل کو ایمان لانے کا امر کیا اور خود ہی یہ بھی بتلا دیا تھا کہ وہ
کبھی ایمان نہیں لائے گا۔ دوسرا دعویٰ اس لیے غلط ہے کہ بے فائدہ اور عبث کے ایک ہی
معنی ہیں تو پھر یہ محض تکرار ہے۔ تیسرا دعویٰ اس لیے غلط ہے کہ عبث سے مراد وہ بے فائدہ
فعل ہے جو ایسے شخص کی طرف منسوب ہو جس کے کام اغراض پر مبنی ہوں اور وہ ان کو کرنے
پر مجبور ہو اور اللہ تعالیٰ اس سے منزہ اور پاک ہے۔ اس کے کام اضطرار و مجبوری پر مبنی نہیں
ہیں۔ خدا کو عبث کہنا ایسا ہی ہے جیسے ہوا کو جب وہ اپنے جھونکوں سے درختوں کو حرکت دے
عابث کہہ جائے یا دیوار کو غافل کہا جائے۔ حالانکہ نہ ہوا عابث ہے اور نہ دیوار غافل کیونکہ
اس کے چلنے میں کوئی غرض مدنظر نہیں ہوتی۔ اور غافل اس کو کہا جاتا ہے جو حس اور علم کا اہل
ہو جو انسانوں کا خاصہ ہے۔

غرض تکلیف مالا یطاق کا جواز ضرور ماننا پڑتا ہے اور علاوہ دلیل مذکورہ بالا کے
یک اور زبردست دلیل ابوجہل کو خدا کا مکلف بالایمان بنانا ہے جب کہ خدا کو معلوم تھا کہ
وہ مشرف بہ اسلام نہیں ہوگا۔ آنحضرت ﷺ کو اس بات کی خبر بھی دے دی یہ تکلیف
مالا یطاق کی ہو بہو مثال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم کے خلاف ہونا اگرچہ محال بالذات نہیں
مگر عدم وقوع میں اس سے کم بھی نہیں بعض لوگوں کا جو یہ خیال ہے کہ کفار میں سے جو ایمان
لائے وہ مومن اور مکلف نہیں تھے شریعت سے اتحاد ہی نہیں بلکہ اس کے سفید چہرہ پر ایک
بدنما داغ لگاتا ہے اگر کوئی کہے کہ اگرچہ ابوجہل اپنی شقاوت کی وجہ سے دولت ایمان سے
محروم رہا مگر ایمان لانا اس کے لیے محال نہیں تھا۔ بلکہ وہ اس پر قادر تھا تو پھر تکلیف مالا یطاق کی
یہ مثال کیسے صحیح ہوئی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کسی کام کے کرنے سے پیشتر
اس کی قدرت موجود نہیں ہوتی۔ اور جب وہ ایمان نہیں لا سکا تو معلوم ہوا کہ اس کو قدرت
ہی نہ تھی۔ اور معتزلہ کے نزدیک اس کے لیے ارادہ اور خدا کے لیے علم کا خلاف نہ ہونا شرط

ہے۔ اور جب خدا کو اس کے ایمان نہ لانے کا علم تھا تو ثابت ہوا کہ ابوجہل ایمان لانے پر
قادر نہیں تھا۔

تیسرا دعویٰ

جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی بے قصور انسان یا حیوان کو عذاب دے معتزلہ اس کو قبیح
کہتے ہیں۔ اسی بنا پر ان کو یہ کہنا پڑتا ہے مثلاً مچھر اور پسو کو جو دنیا میں تکلیفیں ہوں گی۔
قیامت کے روز خدا ان کو ضرور پیدا کر کے ان کو بدلا دے گا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ ان کی
ارواح بطور تناسخ کے دوسرے ابدان میں منتقل ہو کے ان تکالیف کے عوض عیش اڑاتی ہیں
۔ ان کا یہ مذہب بالکل لغو اور مہمل ہے۔ کیونکہ دنیا میں ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ حیوانوں
بچوں اور مجنونوں کو خدا طرح طرح کی مصائب اور تکالیف میں مبتلا کرتا ہے۔ حالانکہ یہ
بالکل بے گناہ اور بے قصور ہوتے ہیں۔ اگر خدا کے لیے بے گناہ انسانوں یا حیوانوں کو
آرام و راحت پہنچانا واجب ہوتا تو مویشیوں۔ بچوں اور مجانین کے امراض کا وجود دنیا
میں مفقود ہوتا۔ نیز پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا پر کوئی امر واجب نہیں ہے۔ اگر کوئی کہے کہ
ایسا کرنا اس کے حکیم ہونے کے منافی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے حکیم ہونے کے
معنی ہیں سلسلۂ کائنات کو خاص نظم و نسق کے ساتھ چلانا اور اس کے لیے قسم قسم کے اسباب
مہیا کرنا اور ایسا کرنا اس کے مخالف نہیں۔ اگر کوئی یہ کہے کہ پھر خدا ظالم ہوگا حالانکہ وہ کہتا
ہے وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ (تیرا رب تیرے بندوں پر ظلم نہیں کرتا) تو اس کا جواب
یہ ہے کہ ظلم خدا سے سلب محض کے طور پر مسلوب اور منفی ہے۔ یعنی خدا تعالیٰ میں ظلم و ستم
کرنے کی استعداد ہی نہیں جیسے دیوار سے غفلت اور ہوا سے عبث کام کرنا مسلوب اور منفی
ہے۔ کیونکہ ظلم کے معنی ہیں کسی دوسرے کے ملک میں دخل دینا اور تصرف کرنا یا اپنے حاکم
کی خلاف ورزی کرنا۔ تو پھر اللہ تعالیٰ کا یہ فعل ظلم کیوں ہوگا۔ اس پر ظلم کا لفظ تب صادق
آسکتا ہے جب بندوں یا اس کی دوسری مخلوق میں اسے کوئی چیز اس کے ملک میں سے
خارج ہو یا اس پر کوئی زبردست طاقت حکمران ہو ہر ایک شخص جانتا ہے کہ انسان اپنی مملوکہ
چیز میں جس طرح چاہے تصرف کرے۔ مثلاً کپڑا پھاڑ دے۔ آگ میں جلا دے یا کسی کو
دیدے۔ اس کو کوئی بیوقوف سے بیوقوف شخص بھی ظالم نہیں کہہ سکتا ہاں اگر کسی غیر کی چیز
میں دست اندازی کرے یا خلاف شرع کوئی کام کر بیٹھے تو بیشک ظالم کا خطاب اسے دیا جا

پانچواں دعویٰ

جائز ہے کہ خدا تعالیٰ نیکوں کو دوزخ میں ڈال دے اور بدوں کو بخش دے اگر چاہے تو ایک دفعہ بندوں کو فنا کر کے پھر دوبارہ زندہ اٹھائے۔ اس کو اس بات کی پرواہ نہیں کہ تمام کافروں کو بخش دے۔ اور ان کے عوض نیک سے نیک بندوں کو ہمیشہ کے لیے آگ میں ڈال دے۔ غرض یہ صورتیں محال نہیں۔ اور نہ ان کے وقوع سے خدا کی صفات میں کوئی نقص لازم آتا ہے۔ کیونکہ بندوں کو مکلف بالعبادت اور چیز ہے اور ان کو اچھے یا برے اعمال پر جزا اور سزا دینا اور دوسرا امر ہے خدا کے لیے ان میں سے کوئی بھی واجب کے معنوں کے مطابق واجب نہیں ہاں اگر وجوب کے معنی یہ ہیں کہ خدا کا یہ وعدہ ہے کہ نیکوں کو جنت میں اور بدوں کو دوزخ میں داخل کرے گا۔ اور وہ اپنے وعدے کے خلاف نہیں کر سکتا تو اس کے ساتھ ہم بھی متفق ہیں: اگر یہ کہا جائے کہ بندوں کو اعمال پر مجبور کرنا اور باوجود قدرت کے ان کو اعمال کے مطابق جزا و سزا نہ دینا مستحسن اور قبیح ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قبیح کے معنی ہیں جو کام غرض کے خلاف ہو سو اگر قبیح سے مراد خدا کی غرض کے خلاف ہے تو وہ اغراض سے پاک ہے اور اگر بندوں کی غرض کے خلاف مراد ہے تو ان کی اغراض کے خلاف ہونے سے خدا کے نزدیک اس کا قبیح ہونا لازم نہیں آتا نیز ہر ایک شخص جانتا ہے کہ آقا کے لیے اپنے غلام کو اس کی حسن خدمات پر انعام عطا کرنا واجب نہیں کیونکہ پھر یہ معاوضہ اور اجرت کہلائے گی جو اس کی غلامی کے منافی ہے۔ سب سے زیادہ تعجب انگیز معتزلہ کا یہ دعویٰ ہے کہ بندوں پر خدا کی نعمتوں کے مقابلہ میں شکر واجب ہے اور خدا پر شکر کا بدلہ دینا واجب ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہے کہ اگر یہ بات ہے تو خدا کے بدلہ دینے پر جدید شکر بندوں پر واجب ہوگا اور پھر اس شکر پر خدا کو جدید بدلہ دینا واجب ہوگا تو پھر اسی طرح شکر و جزا کا سلسلہ لا الی غیر النہایہ چلا جائے گا اور یہ محال ہے اس سے بڑھکر لغو ان کا یہ دعویٰ ہے کہ کافر بلکہ مرتکب کبیرہ کو جو توبہ کرنے سے پہلے مرے گا ہمیشہ دوزخ میں رکھ کر عذاب دینا

خدا پر واجب ہے۔ ان کا یہ بے سروپا دعویٰ کرم خدا بھی۔ مقتضائے عقل عادت اور شریعت محمدیہ علی صاحبہا افضل التحیہ سے ان کی نابلدی اور عقل سخیف پر دلالت کرتا ہے کون نہیں جانتا کہ گناہ پر سزا دینے سے معاف کر دینا اچھا ہوتا ہے اور معافی پر لوگوں کی طرف سے جو آفرین اور ثنا ہوتی ہے وہ انتقام پر نہیں ہوتی تو پھر خدا بھی عجیب خدا ہے کہ معافی جانتا ہی

نہیں۔ جب کوئی شخص گناہ کرے اور دنیا میں اسے توبہ نصیب نہ ہو تو خدا تعالیٰ اس کو ہمیشہ عذاب دینے پر مجبور ہو جاتا ہے یہ کس قدر حیرت انگیز بات ہے کہ دنیا کے بادشاہ و علما کسی کی بڑی بڑی خطائیں معاف کر دیں اور ان کو معاف کرنے میں ذرہ بھی کوئی خیال نہ آئے مگر وہ احکم الحاکمین غفور الرحیم اس وصف سے محروم ہو۔

انتقام کا وجوب وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی کسی دوسرے کو کسی قسم کا نقصان پہنچائے یا اس نے کوئی ایسا کام کیا ہو جس سے دوسرے کی عزت میں فرق آ گیا ہو اور ظاہر ہے کہ اگر چہ ساری مخلوق شب و روز اس کی عبادت میں لگ جائے یا سارے کے سارے بندے (خدا نخواستہ) کافر و مرتد ہو کر اس کی نافرمانی میں کوئی کسر باقی نہ چھوڑیں۔ لیکن اس کی نورانی ذات اور اس کے پاک اوصاف میں کوئی کسی قسم کا فرق نہ آئے گا۔ اور اگر بفرض محال خدا نے ضرور اعمال سیہ کا بدلہ ہی دینا ہے اور وہ اس امر پر مجبور اور بے اختیار ہے تو سزا کی مقدار اتنی ہی ہونی چاہیے جو گناہ کی مقدار ہے نہ یہ کہ گناہ تو ایک لحہ میں کیا گیا ہے یا مثلاً ساٹھ برس تک کفر کی حالت میں ایک انسان زندہ رہا ہے اور سزا ہمیشہ کے لئے مقرر کر دی جائے یہ نہ انصاف ہے نہ عدل ایک اور وجہ بھی ہے جس کے معتزلہ کے مذہب کا بطلان ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ خدا تو در کنار انسان ہی کو ہم دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ بغیر دو صورتوں کے کسی گناہ اور خطا پر سزا دینی قبیح سمجھتا ہے۔ ان دو صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ سزا دینے میں آئندہ کے لئے جس کو سزا دینے کا ارادہ ہے اس کی بہتری مقصود یعنی یہ ہو کہ اگر اب اس کو سزا دی گئی تو آئندہ یہ اس امر شنیع کا مرتکب نہیں ہوگا اور اگر یہ غرض نہ ہو تو اس سزا کو ہر ایک قبیح سمجھے گا کیونکہ جو کچھ ہونا تھا وہ ہو گیا ہے اور آئندہ اس امر کے ارتکاب کا موقع نہیں رہا اب سزا دینے سے کیا حاصل ہوگا۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ کسی آدمی کو کسی نے کوئی نقصان پہنچایا ہو جس سے اس کو سخت غصہ ہو۔ اس صورت میں بھی اگر مظلوم کے لئے انتقام لیا جائے تو یہ چنداں مستحسن نہ ہوگا۔ یہ دو صورتیں ہیں جن میں انتقام قبیح نہیں ہوتا مگر جب ہم غور کرتے ہیں کہ خدا تعالیٰ میں ان دونوں میں سے کوئی صورت بھی نہیں پائی جاتی کیونکہ قیامت کے آگے نہ کسی بات کی تکلیف ہے اور نہ آدمی اس کی عبادت پر مجبور ہوں گے تاکہ پہلی صورت متحقق ہو۔ اور نہ خدا کو بندوں کے گناہوں سے رنج پہنچتا ہے تاکہ دوسری صورت کا احتمال ہو۔

چھٹا دعویٰ

اگر شریعت نہ ہوتی یعنی پیغمبروں کے ذریعہ ہم کو خدا کی معرفت نہ ہوتی تو خدا کا پہچاننا اور اس کی نعمتوں کا شکریہ ہم پر واجب نہ ہوتا اور معتزلہ کہتے ہیں کہ عقل کے ذریعہ اس کا پہچاننا واجب ہوتا ان کا یہ دعویٰ غلط ہے کیونکہ اگر عقل کے ذریعہ خدا کی معرفت واجب ہوتی تو دو باتوں سے خالی نہیں یا کسی فائدہ کو جو اس کی معرفت پر مرتب ہونے والا ہے مد نظر رکھا گیا ہے یا بغیر فائدہ کے عقل اس کی معرفت پر مجبور ہے اگر بلا کسی فائدہ کے ہے تو عقل کا یہ فعل عبث ہوگا۔ جو اس کی شان کے خلاف ہے اور کسی فائدہ کا خیال ہے تو وہ فائدہ یا تو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہوگا اور یا انسان کی طرف۔ خدا کو تو اپنی معرفت سے کوئی فائدہ نہیں اور اگر خود انسان کے لیے ہے تو وہ دنیا میں ہوگا یا آخرت میں۔ دنیا میں تو اس کی عبادت سے مفت میں اپنی جان کو طرح طرح کی تکلیفوں اور مصیبتوں میں ڈالنے کے بغیر اور کوئی فائدہ نظر نہیں آتا اور آخرت میں ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ آپ نے یہ کہاں سے معلوم کر لیا ہے کہ اعمال صالحہ سے ضرور بہشت ہی ملے گا کیونکہ صورت مفروضہ میں کوئی شریعت نہیں جس کی زبانی ہمیں معلوم ہو گیا ہو۔

اگر کوئی یہ کہے کہ ہر ایک شخص کا یقین ہے کہ میرا خالق ہے اس کے بہت سے حقوق میرے ذمہ ہیں اگر میں اس کی نعمتوں کا شکریہ ادا کروں گا تو مجھے مراتب عالیہ عطا کرے گا اور اگر ناشکری کروں گا تو عذاب دے گا غرض کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں کہ اطاعت اور فرمانبرداری پر عذاب اور معصیت پر ثواب ملنے کا احتمال ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہر ذی شعور شخص کو اس کی طبیعت ضرور اس امر پر مجبور کرتی ہے کہ وہ پیش آنے والے ضرر سے بچنے کی کوشش کرے مگر اس سے خدا کی معرفت اور اس کی اطاعت کا وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ ہاں اس کا ثبوت اس بات پر موقوف ہے کہ کوئی ایسی چیز ہو جو موجب فعل ہو یا اس کی ترک کا حکم کرے اور جس سے یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ اگر اس کی نعمتوں کا شکریہ ادا کیا جائے تو راضی ہوتا ہے اور ناشکری سے ناراض ہوتا ہے اور جب ہم یہ سمجھتے ہیں کہ شکر اور عدم شکر خدا تعالیٰ کی بارگاہ میں دونوں مساوی ہیں نہ اس کو شکر پر خوشی حاصل ہوتی ہے اور نہ عدم شکر پر رنج یہ تو انسان کا خاصہ ہے کہ وہ اپنی تعریف پر خوش ہوتا ہے اور مذمت اور ہجو سے اس کے دل پر چوٹ لگتی ہے تو جب کسی کی بارگاہ میں یہ دونوں

ایک وجہ دیکھتے ہیں تو پھر عبادت اور معصیت میں سے ایک دوسرے پر ترجیح دینی محال ہوگی
بلکہ جب ہم غور کرتے ہیں تو ہمیں دو ایسی وجوہ
نظر آتی ہیں جن سے بلکہ ہر عبادت پر عذاب ہونے کا شبہ ہوتا ہے ان میں سے ایک وجہ یہ
ہے کہ ممکن ہے کہ خدا نے انسان کو اس غرض کے لیے پیدا کیا ہو کہ وہ شہوات نفسانی اور عیش
وعشرت میں اپنی زندگی بسر کرے اور جہاں تک ہو سکے ہوائے نفسانی کے اسباب مہیا
کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھے اگر اس کی پیدائش کی یہ غرض ہو تو خدا کی عبادت میں
مصروف ہونا اور طرح طرح کی مشقات میں پھنسنا نفس کو زہد و ریاضت قیود میں مقید کرنا یہ
سب کچھ مقتضائے زندگی کے خلاف اور اس وحدہٗ لاشریک لہٗ کی معصیت میں داخل ہوگا
۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی بادشاہ کی مدح کرتے ہو
ئے اس کی تمام صفات اور اخلاق و اطوار اور نشست و برخاست کے متعلق تمام رازوں کا
ذکر کر دے حتیٰ کہ اس کے حرموں تک کی باتیں ظاہر کر دے تو بجائے اس کے کہ اسکو مدح پر
کچھ انعام دیا جائے وہ زجر و توبیخ کا مستحق ہوگا۔ اور بادشاہ اسے کہے گا کہ تمہیں کیا حق ہے
کہ بادشاہوں کے مخفی اسرار اور ان کی خانگی معلومات کے افشاء کے در پے ہو گئے ہو تم ایک
ادنیٰ حیثیت کے انسان ہو کر بادشاہوں کے آگے اس قدر بے حیائی اور بے شرمی کے ساتھ
پیش آنے کی جرأت کرتے ہو تمہاری یہ سزا ہے کہ تمہارا سر فوراً اڑا دیا جائے تو جب دنیاوی با
دشاہوں کا یہ حال ہے کہ اگر معمولی آدمی ان کی مدح کرے تو اس کو عار سمجھتے ہیں تو اس احکم
الحاکمین میں یہ وصف کیوں نہ ہوگا۔ کیونکہ جو شخص اس کی معرفت کے در پے ہوتا ہے وہ اس
کی صفات اور افعال اور اس کی خصوصیت کھوج لگاتا ہے اور اس کی حکمتوں اور بھیدوں کے
ہر پہلو پر تحقیقات نگاہ ڈالنا چاہتا ہے اور ظاہر ہے کہ ہر ایک آدمی کو یہ منصب نہیں ہے تو پھر اس
کی معرفت کا اصلی معیار کس کو مقرر کیا جائے۔

اس پر ایک سوال وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اگر عقل کے ذریعے خدا کی معرفت اور
اس کی عبادت کا وجوب ثابت نہیں ہو سکتا تو انبیاء علیہم السلام کا بھیجنا بھی بے فائدہ ہوگا کیو
نکہ جب انہوں نے معجزے دکھائے تھے تو یہ کہنا درست تھا کہ اگر ان معجزات کی طرف
دیکھنا واجب نہیں تو ہمیں ان کو دیکھنے اور ان میں غور کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور اگر
واجب ہے تو عقل کے ذریعے وجوب ثابت نہیں ہو سکتا تو پھر شرع سے ثابت ہوگا مگر شرع کا
ثبوت معجزہ پر موقوف ہے اور معجزہ کو دیکھنے کا وجوب بغیر شرع کے ثابت نہیں ہو سکتا غرض یہ

کہ شرع کا ثبوت معجزہ پر موقوف ہے اور رویت معجزہ کا وجوب شرع پر یہ دور ہے جو محال ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ موجب خدا ہے اور انبیاء علیہم السلام صرف خبر وجوب کے لئے بھیجے جاتے ہیں اور وہ اپنی طرف سے کوئی شے بندوں پر واجب نہیں کرتے وہ کہہ دیتے ہیں کہ اگر اس راستہ پر چلو گے تو بچ جاؤ گے۔ اور اگر اس راستہ کو اختیار کرو گے تو ہلاک ہو جاؤ گے اور خدا تعالیٰ اور ہم کو تمہاری نجات یا ہلاکت کی کوئی پروا نہیں اور اگر تم کو ہماری نبوت میں شک ہے تو یہ معجزے ہیں ان کو دیکھو اور ان میں غور کرو اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی طبیب بیمار کو کہتا ہے کہ دو چیزیں ہیں جن میں ایک زہر ہے اگر تم اسے کھاؤ گے تو فوراً ہلاک ہو جاؤ گے اور ایک تمہاری دوا ہے اگر اسکو استعمال کرو گے تو شفایاب ہو جاؤ گے اب مریض کو اختیار رہتا ہے زہر کھائے یا وہ دوا استعمال کرے جس میں اسکو شفا حاصل کرنے کا احتمال ہے۔ غرض معجزات کو دیکھ کر شرع کا اثبات ایسا بدیہی امر ہے جس میں کسی کو بھی انکار نہیں ہو سکتا۔

ساتواں دعویٰ

انبیاء علیہم السلام کی بعثت نہ محال ہے نہ واجب۔ بلکہ جائز ہے۔ اس میں معتزلہ اس کو واجب اور براہمہ اس کو محال اور ناممکن کہتے ہیں۔ معتزلہ کی تردید تو اس بات سے ہو چکی ہے جس کو ہم پہلے ثابت کر آئے ہیں کہ خدا پر کوئی چیز واجب نہیں ہے باقی رہے براہمہ سو جب ہم بعثت کے جواز پر دلیل قائم کر دیں گے تو ان کی بھی تردید ہو جائے گی کیونکہ جو چیز محال اور ناممکن ہوتی ہے وہ جائز اور ممکن نہیں ہو سکتی سو ملاحظہ ہو جواز بعثت کی دلیل۔

ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ خدا متکلم اور قادر ہے اور اس کے متکلم ہونے کے یہی معنی ہیں کہ وہ اپنے کلام کو بعض ایسے اشخاص کے دلوں میں پیدا کر دے جو اس کے بندوں سے اس کی بارگاہ میں خاص تقرب رکھتے ہوں اور ان کے ساتھ ہم کلامی اور مناجات کا درجہ ان کو حاصل ہو۔ اور وہ ہی تو ان لوگوں کے پیغام پہنچاتے ہیں جن کو یہ مرتبہ حاصل نہیں انبیاء کی بعثت کا محال ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ خدا تعالیٰ متکلم اور قادر نہ ہو جب یہ دونوں وصف اس میں پائے جاتے ہیں تو بعثت کے جواز میں کیا شبہ ہو سکتا ہے اور یہ بھی ہر

ایک شخص جانتا ہے کہ بعثت کوئی قبیح امر نہیں تاکہ اس حیلہ سے بعثت کو ناممکن قرار دیا جائے اس سے بڑھ کر اس کا اور کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ معتزلہ بھی باوجودیکہ وہ ہر ایک امر میں قباحت کو دخل دیتے ہیں اس کو قبیح نہیں کہتے بلکہ واجب کہتے ہیں۔

ہماری سمجھ میں تین وجوہ ہیں جن سے بظاہر بعثت کا عدم امکان ثابت ہوتا ہے۔ اور غالباً براہمہ بھی انہی کو دیکھ کر اس کے ناممکن ہونے کے قائل ہو گئے ہیں پہلے ہم ان کو علی الترتیب ذکر کرتے ہیں اور پھر ان کی تردید کریں گے۔

(۱) اگر انبیا ایسے احکام بیان کرنے کے لئے مبعوث ہوئے ہیں جو ہماری سمجھ میں آ سکتے ہیں تو پھر ان کی ۔ ضرورت ہوئی ہمارے عقول ہی ان کو دریافت کرنے کے لیے کافی تھے اور ایسی باتیں بیان کرنے کے لیے آئے ہیں جو ہمارے عقول سے باہر ہیں تو ان کا آنا بے فائدہ ہوگا کیونکہ جن باتوں سے ہم ناآشنا ہیں ان کے باوجود ہم ان کی تصدیق کیونکر کریں گے کیونکہ تصدیق بھی عقول ہی کا کام ہے۔

(۲) یہ بھی ممکن تھا کہ ایزد جل وعلا خود اپنے بندوں کے ساتھ کلام کرتا اور بغیر انبیا کے تمام امور سے ان کو خود ہی مطلع کر دیتا۔ جب یہ بات بھی ممکن تھی تو انبیا کا بھیجنا محض عبث اور بے فائدہ ٹھیرا۔ حالانکہ خدا تعالی بے فائدہ کاموں سے بری اور منزہ ہے اور اگر اس کا بالمشافہ کلام کرنا محال اور نا ممکن بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی معجزوں کے سوا انبیا کی تصدیق ناممکن ہے مگر معجزہ اور جادو طلسمات وغیرہ میں تمیز ناممکن ہے یہ کیونکر معلوم ہو سکے گا کہ یہ معجزہ ہے اور جادو یا شعبدہ نہیں ہے۔

(۳) اگر معجزہ اور جادو وغیرہ میں امتیاز کا امکان بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی یہ دریافت کرنا کہ انبیاء کی بعثت میں ہمارا فائدہ ہے ناممکن امر ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اللہ تعالی کا مطلب بعثت انبیاء سے ہمارا گمراہ کرنا ہو۔ اور اس گمراہی کی معیار ان کی تصدیق ہو اور ممکن ہے کہ جس شخص کو انبیا سعید اور نیک بخت کہیں وہ بد بخت ہو اور جسے وہ شقی اور بد بخت بتلائیں وہ سعید اور نیک بخت ہو غرض یہ امر نہ محال ہے اور نہ مستبعد خاص کر جب یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ ہدایت اور ضلالت میں سے کوئی بھی خدا تعالی کی نسبت محال نہیں ہے یہ تین وجوہ ہیں جن پر بظاہر بعثت انبیا کا محال ہونا معلوم ہوتا ہے اور جن کو دیکھ کر براہمہ اس امر کے قائل ہوئے ہیں کہ بعثت انبیا محال اور قبیح ہے۔ اب ہر ایک کا جواب ملاحظہ ہو۔

پہلی وجہ کا جواب

انبیاء علیہم السلام ایسے امور کو بیان کرتے ہیں جو ہماری سمجھ میں آ سکتے ہیں اور ہمارے حقوق کے مطابق ہوتے ہیں مگر انبیاء کے بتانے اور ان کی طرف توجہ دلانے سے پیشتر ہم ان سے غافل ہوتے ہیں بلکہ اگر توجہ بھی کریں تو بھی ہماری عقول ہر قسم کے امور مثلاً اعمال، اقوال، اور اخلاق و اطوار کو معلوم نہیں کر سکتیں۔ مگر ان میں اتنی استعداد ہوتی ہے کہ اگر کوئی ان کو بتا دے تو اس کو سمجھ سکتی ہیں۔ اور پھر ان کو کسی قسم کے انکار کی گنجائش نہیں رہتی۔

اس کی مثال یہ ہے جیسے کسی طبیب یا ڈاکٹر کے بتانے سے پہلے دوا کے خواص معلوم نہیں ہوتے مگر جب وہ بتا دیتا ہے تو ہمیں ان کی پورے طور پر تصدیق ہو جاتی ہے اور ان کو معلوم کر کے ہم ان کو عمل میں لا سکتے ہیں۔ طبیب یا ڈاکٹر کی بات پر اعتبار کرنے کے لئے اس کا حاذق اور تجربہ کار ہونا شرط ہوتا ہے۔ جس کا پتہ لگانا کوئی مشکل نہیں۔ ویسے انبیاء علیہم السلام کے قول پر اعتبار کرنے کے لئے بھی اسباب موجود ہیں اور وہ معجزہ ہیں۔ ان کے ذریعہ انبیاء علیہم السلام کی تصدیق ہو سکتی ہے اور ان کے اقوال کی پیروی سے نجات ابدی حاصل ہو سکتی ہے۔

دوسری وجہ کا بیان

معجزہ اور جادو وغیرہ میں تمیز ہو سکتی ہے کیونکہ مردوں کو زندہ کرنا۔ ایک سوکھی لاٹھی کا سانپ بن جانا چاند کا دو ٹکڑے ہو جانا دریا کا پھٹ جانا اور جذام اور برص کے مریضوں کا اچھا ہو جانا وغیرہ یہ ایسے امور ہیں کہ جن کو دیکھ کر جادو کا خیال تک نہیں آتا۔

اصل بات یہ ہے کہ یا تو ہر ایک ممکن چیز کا جادو کے ذریعہ حاصل کرنا ممکن ہے یا بعض ایسے امور بھی ہیں جن کا وقوع جادو یا شعبدات کے اصول سے نہیں ہو سکتا بلکہ جب تک خدائی طاقت ان میں تاثیر نہ کرے گو جادوگر دنیا کے ساحر اپنی ساری طاقت ان پر صرف کر دیں ان کا وقوع محال ہے پہلی شق تو محال ہے کیونکہ کوئی شخص بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ہر ایک امر جادو کی طاقت سے اثر پذیر ہو سکتا ہے اور نہ ہی علم سحر کے اصول اس بات کے

مقتضی ہیں۔

تو اب دوسری شق صحیح ہوئی یعنی بعض ایسے امور بھی ہیں جن کا وقوع سحر طلسمات وغیرہ کے ذریعہ نہیں ہوسکتا۔ سوائے انبیاء علیہم السلام کی اعانت تصدیق کی صورت بجز یہی شکل آنے کی کیونکہ معجزات کے ذریعہ وہ امور پیش کیے جاتے ہیں کہ جن کا جادو وغیرہ سے وقوع محال ہے۔ اب اگر قابل غور امر ہے تو انبیاء اور ان کے معجزوں کے تشخصیات کو ملاحظہ کرنا ہے سو اس کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ معجزات کا فن سحر کے قواعد کے ساتھ مقابلہ کیا جائے اور اس میں غور کیا جائے کہ انبیاء نے جو معجزات دکھائے ہیں کیا جادو وغیرہ کے ذریعہ ان کا وقوع پذیر ہونا ممکن ہے یا نہیں۔ اگر یقینا معلوم ہو جائے کہ جادو وغیرہ کی طاقت سے یہ خارج ہیں تو سمجھنا چاہیے کہ یہ معجزات ہیں اور اگر کسی قسم کا شک ہو تو اس کے رفع ہونے کے لیے بجز اس کے اور کوئی صورت نہیں کہ ان میں سے کسی نبی نے ساحروں کو عام طور پر چیلنج دیا ہو کہ اگر تم کو میری نبوت میں شک ہے۔ اور ان معجزوں کے متعلق تمہیں یہ خیال ہے کہ یہ سحر کے قبیل سے ہیں تو آؤ مجھ سے مقابلہ کرو۔ جیسا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کیا تھا۔ غرض معجزے اور جادو وغیرہ میں نہایت آسانی سے تمیز ہو سکتی ہے۔

تیسری وجہ کا جواب

جب معجزہ کی حقیقت معلوم ہو جائے اور پھر معجزہ کا مشاہدہ بھی کر لیا جائے تو کسی کے دل میں یہ خیال نہیں گزرتا کہ خدا تعالیٰ کی غرض ہمیں دھوکہ دینا اور ہم کو گمراہ کرنا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی بادشاہ کے روبرو اس کی فوج کو مخاطب بنا کر کہتا ہے کہ بادشاہ نے تمہارے کل انتظام میرے سپرد کر دیے ہیں تمہاری تنخواہیں اور تمہاری ہر قسم کی حرکات و سکنات میرے حکم کی تابع ہوں گی۔ تم پر میری پیروی واجب ہے۔ کسی بات میں میری مخالفت نہ کرنی ہوگی۔ بادشاہ اس کی یہ تقریر چپ چاپ بیٹھا سن رہا ہے اور پھر وہ کہتا ہے کہ اے بادشاہ اگر میں اپنے اس قول میں سچا ہوں اور تو نے مجھے فوج کا سردار بنایا ہے تو میری تصدیق کے لیے تم اپنے تخت پر سے تین دفعہ اٹھو اور تین ہی دفعہ بیٹھو۔ بادشاہ نے ایسا کیا۔ اب ہر ایک شخص جانتا ہے کہ بادشاہ کی غرض اس نشست و برخاست سے فوج کو دھوکے میں ڈالنا نہیں ہے۔ بلکہ اس امر کا ظاہر کرنا مقصود ہے کہ واقعی اس نے شخص مذکور کو فوج کا سردار مقرر کر دیا ہے اور

بادشاہ کا خاموشی کی حالت میں شخص مذکور کے کہنے پر تخت پر سے تین دفعہ اٹھنا اور بیٹھنا ایسا ہی شخص مذکور کے قول کی صداقت پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے اس کے قول کی تائید میں بادشاہ کا اس طرح پر زبانی کہہ دینا کہ میں نے اس کو تمہارا سردار مقرر کیا ہے۔ اس کی سچائی پر دلالت کرتا ہے۔

اسی طرح جب انبیاء علیہم السلام بنی آدم کو کہتے ہیں کہ ہم خدا تعالیٰ کی طرف سے تم کو اس کے احکام پہنچانے کے لیے آئے ہیں اور اگر تم کو شک ہے تو ان معجزوں کو دیکھو۔ یہ ایسے معجزے ہیں جو انسانی طاقت سے خارج ہیں اگر ہم جھوٹے ہوتے تو ہمارے ہاتھوں پر ان کا ظہور ہرگز نہ ہوتا۔

تو پھر کسی شخص کے دل میں یہ خیال نہیں گزر سکتا کہ اپنے دجل و علو کی غرض ہم کو گمراہ کرنے اور دھوکے میں ڈالنے ہے یہی وجہ ہے کہ اس بنا پر کسی شخص نے انبیاء علیہم السلام کی تکذیب نہیں کی اور ان کے پیش کردہ معجزات کو سحر و شعبدہ بازی پر محمول نہیں کیا گیا خدا تعالیٰ کے متکلم ہونے آمر و ناہی ہونے اور ضرورت نبوت سے انکار کیا گیا مگر کسی بیوقوف سے بیوقوف شخص نے یہ کہنے کی جرأت نہیں کی خدا تعالیٰ معاذ اللہ غدار و دھوکہ دہ ہے اگر کہا جائے کہ کیا کرامت حق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کرامت کا وجود جائز ہے کیونکہ یہ بھی ایک خارق عادت امر ہے جو اللہ تعالیٰ کے سوا اور کسی سمت ظاہر نہیں ہو سکتا۔ نیز یہ خود ممکن ہے اور نہ کسی محال امر مثلاً بطلان معجزہ کا مستلزم ہے کیونکہ معجزہ میں تحدی کا ہونا شرط ہے اور کرامت میں کسی قسم کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا تاکہ کرامت کا معجزے کے ساتھ التباس پڑنے کا شبہ ہو سکے۔

اگر کہا جائے کہ جھوٹے شخص کے ہاتھ پر بھی معجزے کا ظہور ممکن ہے یا نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ نہیں کیونکہ معجزہ وہ خلاف عادت امر ہے جو تحدی کے بعد کسی پیغمبر کے ہاتھ پر ظاہر ہو اور جو خدا کی طرف سے اس مضمون کو ادا کرے کہ یہ نبی یا پیغمبر اپنے دعویٰ میں سچا ہے اور واقعی میں نے اس کو رسول بنا کر بھیجا ہے تو پھر اگر کسی جھوٹے شخص کے ہاتھ پر اس کا ظہور ہو تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ یہ شخص سچا ہے یعنی جھوٹا بھی ہے اور سچا بھی ہے اور یہ محال ہے کیونکہ جب معجزے نے یہ بیان کر دیا کہ یہ شخص اللہ تعالیٰ کا رسول ہے اور اپنے دعویٰ میں سچا ہے پھر جھوٹا اسے کیونکر کہا جائے گا۔ جھوٹا ہونے کے یہ معنی ہیں کہ رسول نہیں اور اپنے دعویٰ میں جھوٹا ہے غرض یہ کہ جھوٹا ہونے اور معجزے کا اجتماع اجتماع متناقضین ہے اور یہ محال ہے۔

چوتھا باب

پہلی فصل

حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کی نبوت کا اثبات

آپ کی نبوت کا اثبات ہمیں تین فرقوں کے مقابلے میں کرنا پڑتا ہے۔ پہلا فرقہ عیسویہ ہے اس فرقہ کے لوگ آنحضرت ﷺ کی نبوت کو صرف عربوں پر محدود کرتے ہیں۔ مگر ان کا یہ دعویٰ صریحاً باطل اور لغو ہے کیونکہ جب وہ آپ کو (گو اہل عرب کے لئے) رسول برحق مانتے ہیں اور یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ جھوٹ کہنا پیغمبر کی شان کے خلاف ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ آپ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ آپ عامۂ خلائق کی ہدایت کے لیے مبعوث ہوئے ہیں اور آپ نے کسریٰ اور عجم کے مختلف فرمانرواؤں کی طرف اپنے سفیر بھیجے ہیں تو پھر آپ کی نبوت کو یہ لوگ اہل عرب پر محدود رہنے کی کس دل سے جرأت کرتے ہیں یہ نہایت تعجب خیز بات ہے کہ ایک شخص کو رسول بھی تسلیم کیا جائے اور پھر اس کے بعض دعاوی میں تکذیب بھی کی جائے۔

دوسرا فرقہ یہودیوں کا ہے انہوں نے آپ کی نبوت اور معجزات کی تکذیب اس خیال پر کی ہے کہ ان کے دل میں یہ بات بیٹھ گئی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد نبوت کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند کر دیا گیا ہے اس غلط فہمی کی وجہ سے انہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بھی نبی برحق نہیں مانا۔ ان کی تردید میں ہمیں یہ طریقہ مستحسن معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ کی نبوت ثابت کی جائے اس سے آنحضرت ﷺ کی نبوت بھی ثابت ہو جائے گی کیونکہ ہر اور ست آپ کی نبوت کا ثبوت اعجاز قرآن کے اثبات پر موقوف ہے اور ایک دقیق بحث ہے۔ جس کی تہ تک پہنچنا ہر ایک کا کام نہیں۔ بخلاف مردے جلانے اور جذام و برص والوں کا اچھا ہو جانے کے کیونکہ یہ امور مشاہدہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ جن کے سمجھنے میں کسی وقت کا سامنا نہیں کرنا پڑتا۔ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ حضرت موسیٰ نے اپنے عصا کو سانپ بنا دینے کا معجزہ پیش کیا تھا اور حضرت عیسیٰ نے مردے زندہ کرنے اور جذام

وہ کس سے کئی بیماروں کو اچھا کیا اب اس کی کیا وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ نبی برحق تھے
۔اور حضرت عیسیٰ اپنے دعویٰ نبوت میں جھوٹے تھے۔

ہمارے خیال میں صرف دو امر ہیں جنھوں نے یہودیوں کو اس ورطۂ ظلمات میں
ڈال دیا ہے ایک ان کا یہ قول کہ نسخ محال ہے اور یہ بقول یہود موسیٰ علیہ السلام کا یہ قول کہ
جب تک آسمان و زمین میں رہیں گے میرے دین کو نہ چھوڑیو۔ اور یہ کہ میں خاتم انبیاء ہوں
۔بس یہ امر ہیں جنھوں نے یہودیوں کو اس دھوکے میں ڈال دیا ہے۔

پہلے شبہ کا جواب یہ ہے کہ جن لوگوں نے نسخ کو محال کہا ہے انھوں نے نسخ کے یہ
معنی سمجھے ہیں کہ ایک حکم صادر کرنا اور بعد میں جب اس میں غلطی نظر آئی تو اس میں ترمیم کر
دینی یا اس کو بالکل اڑا کر اس کی جگہ اور حکم مناسب رکھ دینا اس قسم کے نسخ کو ہم بھی محال
کہتے ہیں۔ مگر جس نسخ کے ہم قائل ہیں اس کے یہ معنی ہیں کہ ایک حکم صادر کیا جائے اور حکم
دینے والے کو معلوم ہو کہ ایک مدت تک اس پر عملدرآمد رہے گا۔ اور پھر اس کی بجائے اور
حکم دیا جائے گا۔ مگر جن کو حکم دیا گیا ہے ان کو اس بات کی کوئی خبر نہ ہو اور اس کی میعاد ختم
ہو جائے تو اس کی بجائے دوسرا حکم صادر کیا جائے یہ محال نہیں ہے۔ بلکہ اس کی ہزاروں مثا
لیں موجود ہیں۔ مثلاً آقا نے نوکر کو کھڑا ہونے کا امر کرنے والا اور اس کو یہ بھی معلوم ہو کہ
ایک مدت تک اس کا کھڑا رہنا مناسب ہے۔ اور پھر اس کو بیٹھ جانے کا بھی امر کرے گا۔ اور
نوکر کو چونکہ قیام کی مدت نہیں بتائی گئی اس لئے وہ یہی سمجھے گا کہ ہمیشہ کے لئے مجھے کھڑا
رہنے کا آقا نے امر کیا ہے۔ اور جب قیام کی مدت گزر گئی اور آقا نے نوکر کو حکم دیا تو آقا کو
ئی بیوقوف سے بیوقوف شخص بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس نے پہلے نوکر کو ہمیشہ کیلئے قیام کا حکم دیا
تھا اور جب بعد اس کو غلطی معلوم ہوئی تو بیٹھنے کا حکم صادر کر دیا۔ بلکہ ہر کوئی یہی کہے گا
کہ پہلے ہی سے اس کو قیام کی معیاد معلوم تھی اور جب وہ گزر گئی تو دوسرا حکم صادر کر دیا۔ نوکر
کو اس کی میعاد صرف یہ معلوم کرنے کے لئے نہیں بتائی گئی کہ وہ اس کے امر کی بجا آوری
میں کہاں تک کوشش کرتا ہے۔

احکام شریعت کا اختلاف بھی اسی پر قیاس کر لینا چاہئے یعنی بعض ایسے احکام ہیں
جن کی مدت کسی خاص مصلحت سے بتائی نہیں گئی۔ اور جب ان کی مدت پوری ہوگئی تو ان کو
منسوخ کر کے ان کی بجائے اور احکام صادر کئے گئے ہیں مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ خدا تعا
لیٰ کو پہلے علم کی مدت معلوم نہ تھی بلکہ اس نے ہمیشہ کے لئے ان کو صادر کیا تھا اور پھر کوئی غلطی

معلوم ہوئی تو ان کی ترمیم یا تنسیخ کر کے ان کی بجائے اور ذرائع مقرر کئے۔

کسی نبی کے مبعوث ہوتے ہی فوراً پہلی شریعت کا نسخ شروع نہیں ہوا اور نہ کسی نبی کے آنے سے اصول دین یعنی عقائد میں کسی قسم کا نسخ ہوا ہے۔ البتہ بعض فروعی مسائل میں مناسب طور پر نسخ ہوا مگر اس سے اصول دین میں کہ جن پر امر نبوت کا دارومدار ہے کسی قسم کا فرق نہیں واقع ہوتا۔

تحویل قبلہ یا کسی حلال چیز کو حرام کر دینا یا حرام کو حلال بنا دینا وغیرہ وغیرہ بالکل معمولی باتیں ہیں۔ جن کو عمل میں لانے کے لئے کچھ ایسے اسباب مہیا ہو گئے تھے کہ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو دستور خداوندی پر برا اثر پڑنے کا احتمال تھا۔

خود یہودیوں کو یہ بہانہ تب چل سکتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے پیشتر جس قدر انبیاء علیہم السلام جیسے نوح، حضرت ابراہیم، حضرت آدم وغیرہ گزرے ہیں ان سب کا ایک زبان ہو کر انکار کر دیں۔ کیونکہ جب ان کو انبیاء مانا جائے گا تو نسخ کا وجود بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔

دوسرے شبہ کا جواب دو طرح پر ہے۔ ایک یہ کہ حضرت موسیٰ نے ایسا کہا ہوتا تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ہاتھ پر ان زبردست معجزات کا ظہور نہ ہوتا۔ کیونکہ معجزات کا ظاہر ہونا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی صداقت پر دلالت کرتا ہے۔ غرض اگر یہودی معجزات عیسوی سے انکار کریں تو معجزات موسوی پر بھی یہی اعتراض آئے گا اور اگر ان کو تسلیم کریں تو انکار یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ حضرت موسیٰ خاتم الانبیاء ہیں۔

اور ایک یہ کہ آنحضرت ﷺ یہودیوں کی آسمانی کتاب (توریت) کے مطابق ان کے مقدمات کا فیصلہ کرتے تھے۔ اگر توریت میں حضرت موسیٰ کا خاتم الانبیاء ہونا اور دین موسوی کے ابد تک رہنے کا حکم ہوتا تو یہودی اس بات کو غنیمت سمجھ کر آپ کے مقابلہ میں توریت کی ان آیتوں کو پیش کرتے اور ڈنکے کی چوٹ کہتے ہیں کہ جب آپ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نبی برحق اور توراۃ کو الہامی کتاب مانتے ہیں تو پھر آپ کا دعویٰ نبوت غلط ہوگا کیونکہ توراۃ میں لکھا ہے کہ حضرت موسیٰ خاتم الانبیاء ہیں۔ مگر ہم یقینی طور پر کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کی زندگی میں یہودی کبھی اس بات کو پیش نہ کر سکے۔ آپ کی وفات کے بعد مذہب اسلام کی تردید کا یہ نیا ڈھنگ نکالا ہے۔ یہودیوں کے ساتھ طرح طرح کے مقابلے کئے گئے اور لڑائیاں ہوئیں مگر کبھی بھی یہودی عالم نے آنحضرت ﷺ کے مقابلہ میں اس

بات کو پیش نہیں کیا اگر اس بات کی کوئی اصل ہوتی تو اس سے بڑھ کر مذہب موسوی کی تائید اور مذہب اسلام کی تردید کے لیے اور کوئی ذریعہ نہیں تھا۔

تیسرا فرقہ ان لوگوں کا ہے جو نسخ کے تو قائل ہیں مگر آنحضرت ﷺ کی نبوت کے محض اس بنا پر منکر ہیں کہ قرآن معجزہ نہیں ہے۔ اس فرقہ کے مقابلہ میں معجزہ کے ذریعہ آپ کی نبوت کے اثبات کے دو طریق ہیں پہلا طریق قرآن کو معجزہ ثابت کرنے کا ہے اور وہ یہ ہے کہ معجزہ نام ہے ایسے خلاف عادت امر کا جو تحدی کے ساتھ کسی نبی کے ہاتھ پر اس کے منکرین کے مقابلہ میں وقوع پذیر ہو اور یہ بات قرآن میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے ڈنکے کی چوٹ کفار عرب کے روبرو پیش کر کے بڑی زور سے کہا تھا کہ قرآن میرا معجزہ ہے۔ اگر تم کو اس میں شک ہو تو اس کے مقابلہ میں ایسا فصیح و بلیغ کلام بنا کر پیش کرو قرآن نے للکار للکار کر کفار کو اس امر پر آمادہ کیا اور انہوں نے ایڑی سے چوٹی تک زور لگانے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کیا مگر اس کے مقابلہ میں ایک جملہ بھی نہ بنا سکے۔

عربوں میں فصاحت و بلاغت کا یہاں تک بازار گرم تھا کہ وہ دیگر ممالک کے لوگوں کو عجمی (گونگے) کہتے تھے۔ شب و روز عربی انشاپردازی کی محفلیں گرم رہتی تھیں اور اگر کوئی قصیدہ بنا کر اس کے بے نظیر ہونے کا دعویٰ کرتا تھا تو اس کے مقابلہ میں قصائد کے ڈھیر لگ جاتے تھے اور اس کے معارضہ میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا جاتا تھا۔

جب اہل عرب کی یہ حالت تھی تو پھر قرآن کے مقابلہ میں باوجود بڑی بڑی جانفشانیوں اور کوششوں کے ناکام اٹھانا اور اس سے عاجز ہو کر آمادۂ جنگ ہونا اعجاز قرآنی کی روشن اور بین دلیل ہے۔ غرض عربوں کی فصاحت و بلاغت اور قرآن کا ان کو مقابلہ کے لیے بلانا اور ان کا ترک اٹھانا اور اپنے دین اور جان و مال کی حمایت کے لیے اسلام کی بیخ کنی کو ان کا شب و روز معروف رہنا یہ ایسی بیّن اور مشہور باتیں ہیں جو حد تواتر تک پہنچی ہیں۔ اور جن میں کسی معمولی سے معمولی شخص کو بھی انکار کی گنجائش نہیں ہے۔

اگر ہم سے کوئی پوچھے کہ قرآن کے معجزہ ہونے کی وجہ کیا ہے تو ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ قرآن ایسی جزالت اور فصاحت پر مشتمل ہے اور اس کا طرز کلام کچھ ایسی خوبیوں کو لیے ہوئے ہے کہ بڑے بڑے جلیل القدر اور مقتدر فصحا کے کلام اس سے خالی ہیں۔ اس کے کلمات کی ترتیب اور اس کے مضامین کا تناسب کچھ ایسی حیرت انگیزی سے ظاہر کرتا ہے جنہوں نے اہل عرب کے سربرآوردہ اور اولوالعزم لوگوں کو اپنا گرویدہ بنا دیا

ہے اور اگرچہ ان میں سے بعض بدبختی کے باعث دولت اسلام سے مشرف نہ ہو سکے مگر قرآن کی فصاحت و بلاغت سے کسی کو بھی انکار نہیں تھا۔ حتیٰ تمام اہل عرب یک زبان تھے کہ اس کی فصاحت و بلاغت طاقت بشریہ سے خارج ہے۔ اگرچہ بعض نے اس کے مقابلہ میں قلم اٹھایا مگر انکا کلام پھیکا اور خالی از لطف ہوتا۔ اور اس کی نسبت ”چہ نسبت خاک را با عالم پاک“ دیکھا بالکل بلا مبالغہ ہے۔ چنانچہ مسیلمہ کذاب نے اس کے مقابل قلیل سے چند کلمات ناخنوں تک کا زور لگا کر تیار کیے تھے۔ جن کا پھیکا پن اور بے لطف ہونا عیاں ہے۔ وہ کلمات یہ ہیں۔ ”اَلْفِیْلُ وَمَا اَدْرَاکَ مَا الْفِیْلُ لَهٗ ذَنَبٌ وَبِیْلٌ وَخُرْطُوْمٌ طَوِیْلٌ“۔ اگرچہ اس کمبخت نے ان کلمات میں قرآن کے طرز کلام کو اڑانے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا۔ تاہم اگر اس کا قرآن کی کسی آیت کے ساتھ مقابلہ کیا جائے تو دونوں میں زمین و آسمان کا فرق نظر آئے گا۔

اگر کہا جائے کہ ممکن ہے کہ اہل عرب تو جنگ و جدل وغیرہ میں مشغول رہتے اور مصروفیت کی وجہ سے ان کے مقابلے میں اس قسم کا کلام بنانے کی فرصت نہ ملی ہو۔ ورنہ اگر وہ اس امر کی طرف توجہ کرتے تو شاید اس جیسی کلام بنا سکتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ بہ نسبت جنگوں میں طرح طرح مصائب اور تکالیف برداشت کرنے کے یہ آسان طریق ہے کہ جب قرآن نے تحدی کے طور پر اہل عرب کو اپنے مقابلہ میں بلایا تھا۔ اہل عرب مل کر اس جیسی کوئی کتاب بنا دیتے تا کہ ہمیشہ کے لیے جھگڑا ختم ہو جاتا۔ خاص کر جب مسلمانوں کی طرف سے اہل عرب پر طرح طرح کے ظلم ختم ہوتے تھے۔ ان کی عورتیں لونڈیاں بنائی گئیں۔ ان کو قید کیا گیا۔ طرح طرح کی خونریز جنگیں واقع ہو گئیں تو اس وقت ان کو ضرور اس امر کی طرف توجہ کرنی چاہیے تھی۔

یوں ثابت ہوا کہ انہوں نے اپنی صرف اس وجہ سے ایسا کرنے میں کوئی کسر باقی نہ چھوڑی تھی۔ مگر آخر ناکامی کا منہ دیکھ کر جنگ پر آمادہ ہو گئے تھے۔ اور اگر تھوڑی دیر کے لئے اس کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی ہمارا مدعا ثابت ہے کیونکہ باوجود قدرت کے قرآن کے مقابلہ میں ان کا نہ آنا اس کی معجزہ خدائی طاقت کے مانع ہونے کے اور کیا ہو سکتی ہے اور سب سے بڑا ہماری تجویز یہی ہے کہ ایک چیز باوجود اس کے ممکن الوقوع ہونے کے ایک بڑی بھاری جماعت سے وقوع پذیر نہ ہو۔

کون نہیں جانتا کیا اگر کوئی نبی یوں کہے کہ میری صداقت کی علامت یہ ہے کہ

میں اپنی انگلی کو حرکت دیتا ہوں اور اس وقت تم اپنی انگلیوں کو حرکت نہیں دے سکو گے حالانکہ دوسرے وقتوں میں سے ہر ایک یہ کام کر سکتا ہے اور جب دیکھا گیا تو ایسا ہی ہوا یعنی اس نبی نے اپنی انگلی کو حرکت دے دی۔ اور دوسرے لوگ نہ دے سکے تو کیا اسکو معجزہ نہیں کہا جائیگا۔ ضرور کہا جائے گا۔

دوسرا طریقہ آنحضرت ﷺ کی نبوت کے اثبات کا یہ ہے کہ علاوہ قرآن کے اور بھی کئی ایک حیرت انگیز معجزات کا آپ کے ہاتھ پر ظہور ہوا ہے۔ مثلاً شق قمر۔ آپ کی انگلیوں سے پانی کا پھوٹ پڑنا آپ کے ہاتھ میں سنگریزوں کا تسبیح کہنا۔ تھوڑے سے طعام کا بہت ہو جانا۔ وغیرہ وغیرہ ایسے امور ہیں جو آپکی نبوت پر شاہد ہیں۔

اور اگرچہ ان امور میں سے ایک ایک امر حد تواتر تک نہیں پہنچا۔ مگر ان کی مجموعی تعداد اس حد کو پہنچ چکی ہے۔ جس سے ان میں کسی قسم کا شک وشبہ باقی نہیں رہتا اس کی مثال ایسی ہے جیسے حضرت علی کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت کے فرداً فرداً یت کی شکل میں تواتر کی حد کو نہیں پہنچے۔ مگر ان کی مجموعی تعداد اس حد کو پہنچ چکی ہے اور اسی وجہ سے حضرت علی کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت ضرب المثل مانی جاتی ہے۔ اگر کوئی نصرانی کہے کہ میرے نزدیک یہ امور نہ بلحاظ فردیت اور نہ بلحاظ مجموعی تعداد کے حد تواتر کو پہنچے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اسی طرح ایک یہودی تم کو کہہ سکتا ہے کہ میرے نزدیک معجزات عیسوی نہ بلحاظ فردیت اور نہ بلحاظ مجموعی تعداد کے حد تواتر کو پہنچے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ جب تک کسی شخص کو ان لوگوں کے ساتھ میل جول کا موقعہ نہ ملے۔ جن لوگوں کے نزدیک ایک بات حد تواتر کو پہنچ چکی ہے اس کو اس تواتر کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ اگر نصاریٰ مسلمانوں کے ساتھ مخالطت کریں۔ اور پھر ان کو معجزات محمدیہ کا تواتر معلوم ہو تو بے شک مسلمانوں پر الزام آ سکتا ہے۔ جس سے وہ بھی عہدہ برآ نہیں ہو سکتے۔

دوسرا باب

اس امر کے بیان میں کہ جن امور کو شرع نے بیان کیا ہے۔ ان کی تصدیق واجب ہے۔ اس باب میں ایک مقدمہ اور دو فصلیں ہیں۔

مقدمہ

ایسے امور جو کہ بدیہہ معلوم نہیں ہو سکتے تین قسموں پر منقسم ہو سکتے ہیں۔

(۱) جو محض عقل کے ذریعہ معلوم ہو سکتے ہیں۔

(۲) جو صرف شرع ہی سے معلوم ہو سکتے ہیں۔

(۳) جو ان دونوں کے ذریعہ معلوم کیے جا سکتے ہیں۔

پہلی قسم کی مثالیں یہ ہیں۔ حدوث عالم۔ خدا کا وجود۔ اس کی قدرت اس کا علم اور اس کا ارادہ۔ یہ ایسے امور ہیں کہ جب تک ان کا ثبوت نہ ہو شرع کا ثابت کرنا ناممکن ہے۔ کیونکہ شرع کا اثبات کلام نفسی کے اثبات پر موقوف ہے تو جو چیزیں کلام نفسی سے خارج ہیں کے مقدمہ ہیں ان کا اثبات کلام نفسی سے یا شرع سے جس کا اثبات کلام نفسی پر موقوف ہے ہرگز نہیں ہو سکتا۔

جو امور صرف شرع ہی سے معلوم ہو سکتے ہیں وہ امور ہیں جو خود بھی ممکن الوقوع ہوں اور ان کی نقیض بھی۔ کیونکہ صرف وقوع کا علم باوجودیکہ ان کی نقیضیں بھی ممکن الوقوع ہیں وحی و الہام کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ مثلاً حشر و نشر۔ ثواب و عقاب۔ جنت۔ دوزخ۔ عذاب قبر۔ پل صراط اور میزان وغیرہ یہ ایسے امور ہیں کہ ان کا خلاف ہونا بھی ممکن ہے۔ اور جو ان دونوں سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ وہ ہیں جو ہماری سمجھ میں بھی آ سکتے ہوں اور مرتبہ کے لحاظ سے ایسے جل وعلا کے کلام کے اثبات سے متاخر ہوں۔ مثلاً رویت کا مسئلہ اور تمام جواہر و اعراض کے پیدا کرنے میں کسی چیز کا خدا کا شریک نہ ہونا وغیرہ وغیرہ۔ تو جب شرع ایسے امور کو بیان کرے تو اگر عقل ان کو جائز سمجھے اور ان کا ثبوت بھی نصوص قطعیہ سے ہو تو ان کی تصدیق یقینی طور پر واجب ہوتی ہے اور اگر نصوص ظنیہ سے ان کا ثبوت ہو تو ان کی تصدیق ظنی طور پر واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ جیسے نصوص قطعیہ سے ثابت شدہ امور کی تصدیق واجب ہوتی ہے ویسے ہی نصوص ظنیہ سے جو امور ثابت ہوں ان کی تصدیق واجب

ہوتی ہے فرق صرف یہ ہے کہ اول الذکر کی تصدیق بوجہ یقین کی ہوتی ہے اور موخر الذکر امور کی تصدیق ظنیہ سے آگے بڑھتی نہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ جن لوگوں نے انسان کے اپنے افعال کے خالق ہونے کا قول کیا تھا۔ تمام صحابہ نے اس کا انکار کر دیا تھا اور سب نے اس کی تردید محض خدا کے اس قول خالق کل شیء کی بنا پر کر دی تھی۔ حالانکہ کل شیء کا لفظ عام ہے جس میں تخصیص کا احتمال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ صحابہ کا یہ اعتقاد کہ خدا ہی ہر ایک چیز کا خالق ہے۔ نص ظنی پر مبنی تھا۔ کیونکہ بعد میں اگرچہ یہ مسئلہ عقلی طور پر یقینی ہو گیا ہے۔ مگر اس وقت ظنی تھا اور اگر بظاہر عقل ان کو محال سمجھے تو جن نصوص سے ان امور کا ثبوت ہوتا ہے۔ حتی الوسع ان میں تاویل کی جائے۔ کیونکہ یہ بات غیر ممکن ہے کہ نصوص ایسے امور پر مشتمل ہے جو عقل کے صریحاً مخالف ہوں۔ چنانچہ اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ اکثر ایسی احادیث جن میں خدا تعالیٰ کو ممکنات کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔ صحیح نہیں ہیں اور جو صحیح ہیں ان میں تاویل کی گنجائش ہے۔ سو اگر ان امور میں سے کسی امر میں عقل کو توقف ہو یعنی اس کو نہ محال کہہ سکتے ہیں نہ جائز تو پھر بھی اس کی تصدیق ضروری ہوتی ہے اور اس تصدیق کے وجوب کے لیے صرف یہی بات کافی ہے کہ عقل اس کو محال نہیں سمجھتی۔

پہلی فصل

حشر۔ عذاب قبر۔ سوال منکر و نکیر۔ پل صراط۔ میزان۔

حشر حشر کے معنی ہیں مخلوق کو دوبارہ پیدا کرنا۔ بہت سی نصوص قطعیہ سے اس کا ثبوت ملتا ہے اور فی نفسہ ممکن بھی ہے۔ کیونکہ پہلے ایک دفعہ اس کی پیدائش ہو چکی ہے اور اس کی ابتدائی اور پچھلی پیدائش میں کوئی فرق نہیں ہے۔ تو جب خدا کی اس کی ابتدائی پیدائش پر قدرت مسلم ہے تو اس کے اعادہ پر وہ بطریق اولیٰ قادر ہو گا۔ چنانچہ خدا کا قول ہے قل یحییھا الذی انشاھا اول مرۃ اس بات کو ثابت کر رہا ہے اگر کہا جائے کہ اعادہ سے کیا مراد ہے آیا جواہر اور اعراض دونوں۔ ایک دفعہ معدوم ہو کر از سر نو پیدا ہوتے ہیں یا فنا صرف اعراض ہی کو عارض ہوتی ہے اور اعادہ کے وقت صرف اعراض ہی کا اعادہ ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں صورتیں ممکن ہیں اور ان میں سے کسی ایک کی تعیین

شریعت سے ثابت نہیں۔ ایک اور صورت بھی ہے وہ یہ کہ انسان میں سے زندگی۔ رنگ۔ رطوبت۔ ترکیب اور ہیات وغیرہ اعراض بوقت موت معدوم ہو جائیں اور اس کا جسم مٹی کی صورت میں باقی رہے اور جب اس کے اعادے کا وقت آئے (اور جسم جو پہلے موجود تھا) تو فنا شدہ اعراض کی شکلیں از سر نو پیدا کر کے بدن کے ساتھ ملحق کر دی جائیں۔

امثال کا لفظ اس لیے بولا گیا ہے کہ ہمارے نزدیک عرض فنا معدوم ہوتے اور ان کی بجائے ان کی مثلیں باقی رہتی ہیں۔ اب یہ انسان اپنی جسمانی حالت کے باعتبار بعینہ وہی انسان ہے ہاں اعراض کے باعتبار یہ اس کی مثل ہے۔ مگر انسان صرف اپنے جسم کے باعتبار انسان ہے نہ اعراض کے لحاظ سے اور اعادہ کے لیے شئے کے اعراض کا اعادہ ضروری نہیں ہماری یہ تقریر صرف اس خیال پر مبنی ہے۔ جو بعض لوگوں کے دلوں میں سمایا ہوا ہے وہ یہ کہ اعراض کا بعینہٖ اعادہ محال ہے۔ ان کا یہ خیال بالکل بیہودہ ہے اور اگرچہ اس کی تغلیط پر بہت سے دلائل ہم قائم کر سکتے ہیں مگر بغرض اختصار ان کو نظر انداز کیا جاتا ہے۔

اعادے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جسم اور اعراض دونوں کو فنا کر دیا جائے اور پھر دونوں نئے سرے سے پیدا کیے جائیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ پھر اسے اعادہ کیونکر کہہ سکیں گے۔ اعادہ میں پہلی چیز کا بعینہٖ لانا شرط ہے۔ اور جب ایک چیز قطعاً نابود ہو چکی ہے تو اس کے دوبارہ لانے کے کیا معنی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ معدوم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ جس سے پہلے موجود ہو۔ اور ایک یہ کہ ایسا نہ ہو۔ جیسے عدم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ جس سے پہلے موجود ہو۔ اور ایک یہ کہ ایسا نہ ہو۔ معدوم کی دو قسمیں ایسی بدیہی ہیں کہ کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا۔ تو اب اعادے کے یہ معنی ہیں کہ عدم جس سے پہلے وجود آ چکا ہے۔ اس کی بجائے وجود لایا جائے۔ اور تخلیق کے یہ معنی ہیں کہ عدم جس سے پہلے وجود نہیں تھا۔ اس کی بجائے وجود لایا جائے۔ ہم نے اس مسئلہ کو اپنی کتاب تہافۃ الفلاسفہ میں کسی قدر وضاحت سے بیان کیا ہے۔ نیز اس کتاب میں ہم نے اعادہ کا ثبوت فلاسفہ کے اس اصول کی بنا پر بھی کیا ہے کہ نفس ناطقہ جو غیر متحیز چیز ہے۔ مرنے کے بعد باقی رہتا ہے۔ کیونکہ اب اعادہ کے یہ معنی ہوں گے کہ نفس ناطقہ کو پہلے کی طرح قالب عنصری پر تصرف کا موقع مل جائے اور بدن خواہ

وہی ہو یا اس کی شکل۔ سو یہ کوئی محال امر نہیں کیونکہ جس زبردست نے عنان حکومت اس کے ہاتھ میں دی ہے اب اس کی طاقتوں میں مطلق فرق نہیں آیا۔ وہاں تو صرف ارادے کی دیر ہے۔

اگرچہ ہمارا اعتقاد یہ نہیں مگر اس سے بہتر طریق فلاسفہ کی تردید کے لیے اور کوئی نظر نہیں آتا۔

عذاب قبر: عذاب قبر پر بہت سی قطعی نصوص دال ہیں اور آنحضرت ﷺ اور آپ کے اصحاب کا اپنی دعاؤں میں عذاب قبر سے پناہ مانگنا تواتر کو پہنچ چکا ہے اور عام طور پر کتب احادیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت ﷺ ایک روز دو قبروں سے گزرے تو فرمایا کہ ان میں کی مردوں کو عذاب ہو رہا ہے۔ خدا تعالیٰ کا یہ قول بھی عذاب قبر کو ثابت کر رہا ہے۔ وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوْءُ الْعَذَابِ اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا.

اس کے علاوہ یہ فی نفسہ ممکن ہے تو پھر اس پر ایمان لانا واجب ہوگا معتزلہ اس سے منکر ہیں۔ اور وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ہم میت کو اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور اس کے بدن پر عذاب کی کوئی علامت محسوس نہیں ہوتی۔ اگر اس کو عذاب دیا جاتا تو اس کے بدن میں کسی قسم کی جنبش یا کوئی اور علامت دیکھنے میں آتی۔ نیز کئی آدمیوں کو درندے پھاڑ کر کھا جاتے ہیں اور ان کو اپنا لقمہ بنا لیتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دکھائی تو صرف میت کا جسم دیتا ہے اور عذاب کا احساس قلب یا کسی باطنی کیفیت کو ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ عذاب کے لئے بدن پر کسی علامت کا دکھائی دینا ضروری نہیں۔

آدمی عالم رویا میں بعض اوقات نہایت لذیذ کیفیات سے محظوظ ہوتا اور بعض اوقات اس کو الم شدید لاحق ہوتا ہے اور یہ دونوں حالتیں بیداری کی حالتوں سے کسی طرح کم نہیں ہوتیں مگر دیکھنے والے کو وہ بالکل بے حس و حرکت دکھائی دیتا ہے۔ اور اس کے بدن پر غم و خوشی کی کوئی علامت نمایاں نہیں ہوتی۔ بلکہ اگر وہ شخص بیدار ہو کر کسی ایسے آدمی کے آگے عالم رویا کی کیفیتوں کا ذکر کرے اور کہے کہ میں نے آج خواب میں فلاں فلاں چیز دیکھی ہے۔ جس کو سونے کا کبھی اتفاق نہ ہوا ہو تو وہ فوراً اس کا انکار کر دے گا۔ اور ایک لحظہ کے لیے بھی اسے تسلیم نہیں کرے گا۔ محض اس بنا پر کہ اس کے بدن پر کوئی

علامت مضرت ہو کسی کی دیکھنے میں نہیں آتی۔ اور جن کو درندے کھا جاتے ہیں ان کے پیٹ
قبر یہی درندوں کے بطن ہوتے ہیں۔ اور ان میں ان کی اجزاء کا کسی قدر حصہ موجود ہوتا
ہے تو ممکن ہے کہ ان کے بطون میں کسی جزو کو زندہ
کر کے عذاب والا معاملہ کیا جائے۔

منکر و نکیر منکر و نکیر دو فرشتوں کے نام ہیں ان کا سوال حق ہے اور اس پر ایمان لانا واجب
ہے کیونکہ یہ ممکن بھی ہے۔ شریعت سے بھی ثابت ہے اور عقل کے نزدیک بھی ممکن ہیں
کیونکہ اس میں دو باتوں کی ضرورت ہے۔ سمجھنا اور سمجھانا تو یہ دونوں باتیں جو
باقی آواز سے۔ اور سمجھنے کے لیے مطلق زندگی کا ہونا ضروری ہے جو انسان کی کسی بھی
جزو کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے تو اب ان کے منکرین کا یہ قول کہ ہم میت کو دیکھتے مگر
منکر و نکیر کو نہیں دیکھتے اور نہ ہی میت کی اور ان کی گفتگو سننے میں آتی۔ تو ایسا ہی ہے جیسے
کوئی کہے کہ آنحضرت ﷺ پر وحی جب آتی تھی۔ کیونکہ ہم نے تو کبھی جبرئیل کو دیکھا ہے اور نہ
اس کا کلام سنا ہے۔ نہایت حیرت انگیز امر ہے کہ یہ لوگ وحی کو مانتے ہیں اور منکر و نکیر کے
سوال سے انکار کرتے ہیں حالانکہ جس بنا پر اس کا انکار کیا جاتا ہے اگر وہ ٹھیک ہو تو ان سے
وحی سے بھی انکار لازم آتا ہے۔

وحی کی اصلیت یہی ہے کہ آنحضرت ﷺ جبرئیل کا کلام سنتے تھے اور ان کو دیکھ سکتے
تھے اور پاس کے آدمیوں میں یہ استعداد نہ تھی چنانچہ حضرت عائشہ صدیقہؓ کے روبرو کئی دفعہ
نزول وحی ہوا مگر آپؓ نے نہ جبرئیل کو دیکھا اور نہ اس کا کلام سنا۔

منکر و نکیر کے سوال کی بھی ٹھیک یہی کیفیت ہے کہ مردہ ان کا کلام سنتا ہے اور
اس کا جواب بھی دیتا ہے مگر پاس کے لوگوں کو اس بات کی مطلق اطلاع نہیں ہوتی نیز اس کی
مثال خواب میں طرح طرح کی چیزوں کو دیکھنا ہے۔ اس کو عذاب قبر کے اثبات کے موقع
پر ہم بیان کرتے ہیں خواب میں آدمی کو کئی دفعہ امر شدید رنج ہوتا ہے اور کئی دفعہ اسے
مسرت لاحق ہوتی ہے مگر پاس کے آدمیوں کو یہ بات بالکل محسوس نہیں ہوتی وہ خواب میں
یہی سمجھتا ہے کہ میں بیداری کی حالت میں یہ چیزیں دیکھ رہا ہوں حالانکہ واقع میں وہ سویا
ہوا ہے۔

ہمیں ان لوگوں کی حالت سے بڑا تعجب آتا ہے جو نبی علیہ السلام کو ایسی معمولی
باتوں پر قادر ماننے سے جھجکتے ہیں حالانکہ اگر وہ اس کی اس حیرت انگیز قدرت کا خیال

کرتے جس کے ذریعہ اس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے تو ان معمولی باتوں پر اس
کے قادر ہونے کی نسبت انکار کرنے کی ان کو جرأت نہ ہوتی۔

ذرا یہ بات دیکھئے کہ جس چیز کی بنا پر یہ لوگ منکر نکیر اور میت کے سوال
وجواب سے انکار کر بیٹھتے ہیں۔ اگر وہ صحیح ہو تو انسان کے ایک قطرہ منی سے پیدائش کی
نسبت بھی ان کو صاف انکار کرنا پڑے گا۔ کیونکہ ایک قطرہ اور وہ بھی ناپاک قطرہ عورت
کے رحم میں گرنے سے ایسی عجیب وغریب شکل کا بچہ کس طرح پیدا ہو گیا ہے۔ کیا ظاہر
اور کیا حقیقت ان دونوں کے لحاظ سے قطرے اور انسان میں کوئی تناسب نظر نہیں آتا مگر
چونکہ یہ ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ ہے اس لیے اس سے یہ لوگ انکار نہیں کر سکتے تو پھر کسی چیز
سے انکار کر بیٹھنا جس کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہ ہو بلکہ اس کے جواز کی ہزار ہا دلیل
اور روزمرہ کے مشاہدہ سے موجود ہوں۔ عقل ودرجہ کی کمزوری اور ضعیف یقینی نہیں تو اور کیا ہے۔
میزان بھی حق ہے کیونکہ علاوہ اس کے ممکن ہونے کے اس کا حق ہونا بہت سی قطعی اور یقینی
نصوص سے ثابت ہے تو پھر اس پر بھی ایمان لانا واجب ہے۔

اس جگہ ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔ وہ یہ کہ میزان (ترازو) کے حق ہونے
کے تو یہ معنی ہیں کہ اس پر لوگوں کے نیک وبد اعمال تولے جائیں گے اور اعمال اعراض میں
جو معدوم ہو چکے ہیں اور جو چیز نیست ونابود ہو جائے کیونکر تولی جا سکتی ہے۔ اگر یہ کہا جائے
کہ ان کو دوبارہ میزان میں پیدا کر کے تولا جائے گا تو اس پر یہ سوال ہے کہ اول تو اعراض کا
اعادہ محال ہے۔ دوم مثلاً انسان کے ہاتھ کی حرکت جو اس کے ہاتھ کے تابع ہے اگر میزان
میں پیدا کی گئی اور میزان متحرک ہوئی تو وہ حرکت میزان کی حرکت شمار ہوگی نہ انسان کے
ہاتھ کی۔ اگر وہ ساکن رہی تو حرکت بھی اس کے ساکن ہونے کے ساتھ فنا ہو جائے گی
کیونکہ اس کا بقاء جسم متحرک پر موقوف ہے نیز اس طریق سے گناہوں کا اندازہ لگانا مشکل
ہو جائے گا۔ کیونکہ اکثر دفعہ انسان کے بدن کے ایک چھوٹے سے حصے کی حرکت گناہ کے
لحاظ سے باقی تمام بدن کی حرکت سے کہیں آگے نکل جاتی ہے اور میزان کے جھکاؤ کے
تفاوت کا باعث حرکتوں کی قلت اور کثرت ہوگی نہ جرموں کے مراتب۔ اس کا جواب یہ
ہے کہ آنحضرت ﷺ سے بھی یہی سوال کیا گیا تھا۔ تو آپ ﷺ نے یہ فرمایا تھا کہ صرف
اعمال ہی نہیں تولے جائیں گے بلکہ وہ صحیفے تولے جائیں گے۔ جن پر فرشتے (جن کو
کراماً کاتبین کہا جاتا ہے) لوگوں کے نیک وبد اعمال لکھتے رہتے ہیں۔ وہ اجسام کے قبیل

چل سکے۔ جب ہوا میں ایسا ہونا ممکن ہے تو پل صراط پر چلنا بطریق اولیٰ ممکن ہونا چاہئے کیونکہ وہ ہوا کی نسبت زیادہ مضبوط ہوگا۔

دوسری فصل

اگرچہ علم کلام کی کتابوں میں بعض ایسے امور بھی بیان کیے گئے ہیں۔ جن کو اس علم سے چنداں تعلق نہیں۔ مگر ہم نے ان کو ترک کر دینا بہتر سمجھا ہے کیونکہ علم کلام میں ان مسئلوں کا ذکر مناسب ہے۔ جن پر صحت اعتقاد کا دارومدار ہو۔ اور جن کے متعلق اعتقاد نہ رکھنے سے مسائل اعتقادیہ میں ایک نمایاں فرق پڑ جائے ایسے امور کے متعلق بحث کرنا کہ اول تو ان کا ذہن میں آنا ضروری نہ ہو اور اگر ذہن میں آ بھی جائیں تو ان کو قبول نہ کرنے اور ان پر اعتقاد نہ رکھنے سے کسی قسم کا کوئی نقصان نہ ہو۔ حقائق امور سے بحث کرنا ہے۔ جس کی پیروی علم کلام کے لیے جس کا اصل اعتقاد پر ہے۔ ضروری نہیں۔ اس قسم کے مسائل تین قسموں پر منحصر ہیں۔ عقلی۔ لفظی۔ فقہی۔ عقلی جیسے اس امر کی نسبت بحث کرنا کہ قدرت متضاد اور باہم متناقض اشیاء کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے یا نہیں اور کیا قدرت کے ایسے فعل کے ساتھ بھی متعلق ہونا جائز ہے جو کہ قدرت سے مباین ہو۔ وغیرہ وغیرہ اور لفظی جیسے اس امر کی نسبت بحث کرنا کہ لفظ رزق کے کیا معنی ہیں۔ توفیق۔ خدلان ایمان ان لفظوں کے کیا معنی ہیں وغیرہ وغیرہ اور فقہی جیسے اس امر کی نسبت بحث کرنا کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کب اور کس صورت میں واجب ہے۔ توبہ کی قبولیت کی کیا کیا شرائط ہیں وغیرہ وغیرہ۔ ان ہر سہ قسموں کے مسائل میں سے کسی قسم کے مسائل پر دین کا توقف نہیں ہے۔ بلکہ جن پر دین کا دارومدار ہے۔ وہ یہ ہیں اول یہ یقین کہ خدا کی ذات کی نسبت تمام شکوک کو رفع کرنا جیسا کہ پہلے باب میں ہم بیان کر آئے ہیں۔ اس کی صفتوں کی نسبت تمام غلط فہمیوں کو بچے اپنے دل سے دور کرنا جیسا کہ دوسرے باب میں اس کا بیان ہو چکا ہے یہ اعتقاد رکھنا کہ اس پر کوئی چیز واجب نہیں جیسا کہ تیسرے باب میں ہم بیان کر آئے ہیں۔ آنحضرت ﷺ کو نبی برحق ماننا اور ان کے بیان کردہ احکام بجا لانا جیسا کہ چوتھے باب میں ہم اس کو مفصل بیان کر آئے ہیں۔

پس یہ ہیں وہ مسائل جن پر دین کا دارومدار ہے اور جو مسائل ان کے علاوہ

ہیں۔ کلام میں ان کا بیان ضروری نہیں ہے مگر تا ہم ہم کو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا تینوں قسموں میں سے ہر ایک قسم کا ایک ایک مسئلہ بیان کر دیا جائے تاکہ آپ کو کسی قدر وضاحت سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ کس قسم کے مسائل علم کلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔

مسئلہ عقلیہ

ایک شخص قتل کر دیا گیا ہے۔ کیا اس کی نسبت یہ کہنا درست ہے کہ یہ اپنی اجل مقررہ پر مرا ہے اور اگر اسے قتل نہ کیا جاتا تو خاص اسی وقت میں کسی اور سبب سے اس کا مرنا ضروری تھا۔ اس میں اختلاف ہے۔ اب یہ ایسا مسئلہ ہے جس کے ماننے یا نہ ماننے پر ایمان کا توقف نہیں ہے۔ مگر ہم اس مسئلہ کی اصلیت آپ پر منکشف کرنا چاہتے ہیں۔

دنیا کی جتنی دو چیزیں ہیں وہ دو صورتوں سے باہر نہ ہوں گی۔ یا ان میں کوئی خاص قسم کا ربط اور تلازم ہوگا یا نہیں۔ سو اس قسم کی دو چیزیں جن میں باہمی کوئی رابطہ نہ ہو اگر ان میں سے ایک فنا ہو جائے تو ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی لازم نہیں آتی یا اگر دونوں فنا ہو جائیں تو بھی ایک کی فنا دوسرے کی فنا کو مستلزم نہ ہوگی۔ مثلاً زید اور عمر ایسے دو شخص ہیں جن میں باہم کوئی ربط نہیں۔ سو اگر زید اور عمر دونوں مر جائیں اور زید کے مرنے سے ہم قطع نظر کر لیں تو اس سے نہ عمر کی وفات کا پتہ چلتا ہے اور نہ اس کی زندگی کا۔ اسی زید کی وفات اور کسوف قمر بھی اسی قسم کی دو چیزیں ہیں۔ سو اگر ہم زید کی وفات سے قطع نظر کر لیں تو اس سے کسوف کا عدم لازم نہیں آتا اور اگر کسوف واقع ہو تو اس سے زید کے مرنے کا پتہ نہیں چلتا۔ اور جن دو چیزوں میں باہم کسی قسم کا علاقہ اور ربط ہو وہ تین قسموں پر منقسم ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ ان میں تضایف کا علاقہ ہو یعنی ان میں سے ہر ایک کا موجود ہونا دوسرے پر موقوف ہو۔ مثلاً یمین و شمال فوق و تحت اسی قسم میں ہر ایک دو چیزوں میں سے ایک چیز کا متحقق ہونا یا نہ ہونا دوسری چیز کے متحقق ہونے یا فنا ہونے کو مستلزم ہوتا ہے۔ دوسری قسم میں اس قسم کی چیزیں مندرج ہیں جن میں تضایف کا علاقہ تو نہ ہو مگر ان میں سے ایک کے لئے بہ نسبت دوسرے کے تقدم کا درجہ حاصل ہو جیسے شرط اور مشروط۔ سو شرط کی نفی مشروط کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے۔ مثلاً انسان کے عالم ہونے کے لئے زندگی کا ہونا اور اس کے ارادے کے لیے عالم ہونا شرط ہے تو زندگی کی فنا سے علم کی فنا اور علم کی فنا سے ارادے کی فنا کا لازم آنا ضروری

ہوگا۔ تیسری قسم جس میں علت معلول کا علاقہ ہو۔ سو اگر کسی معلول کے لیے صرف ایک ہی علت ہو تو اس کی نفی سے معلول کی نفی ضروری ہوگی اور اگر اس کے لیے بہت سی علتیں ہیں تو کسی ایک علت کی نفی سے اس کی نفی لازم نہ آئے گی۔ بلکہ اس کی نفی کے لیے تمام علتوں کی نفی ضروری ہوگی۔

جب یہ بات آپ کی سمجھ میں آ گئی تو ہم مسئلہ متنازع فیہ کی طرف رجوع کرتے ہیں مسئلہ متنازع فیہ میں دو چیزیں زیر بحث ہیں۔ قتل اور موت۔ قتل کے معنی ہیں گردن کو دھڑ سے الگ کر دینا یا جان کو ہلاک کر دینا۔ یہ قتل کئی فعلوں کے ملنے سے وقوع میں آتا ہے مثلاً قاتل کے ہاتھ اور آلۂ قتل کی حرکت۔ مقتول کے اجزا کا ایک دوسرے سے علیحدہ ہونا ان کے ساتھ ایک اور چیز بھی آ ملتی ہے۔ جس کو موت سے تعبیر کیا جاتی ہے۔ سو اگر موت اور قتل (جس کے معنی اوپر بیان ہو چکے ہیں) کے درمیان کسی قسم کا علاقہ نہ ہو تو ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی لازم نہ آئے گی۔ اور اگر قتل موت کی علت ہو اور یہ بھی مان لیا جائے کہ موت کی علت صرف قتل ہے تو قتل کی نفی سے موت کی نفی ضرور لازم آئے گی۔ مگر اس میں سب لوگ متفق ہیں کہ قتل کے سوا اور بھی سیکڑوں ظاہری اور باطنی اسباب موت کی علتیں ہیں تو جب تک قتل کی نفی کے ساتھ باقی علتوں کی نفی نہ فرض کی جائے گی۔ صرف قتل کی نفی سے موت کی نفی لازم نہ آئے گی۔ یہ جو کچھ بیان کیا گیا ہے۔ تفہیم کے لیے بالکل صرف سرسری نظر سے کام لیا گیا ہے۔ اب ہم اس مسئلہ کی حقیقت پر غور کرتے ہیں۔

اہل سنت والجماعت میں سے جن لوگوں کا یہ اعتقاد ہے کہ مخلوق کی علت صرف خدا ہے اور مخلوق میں سے کوئی چیز ایک دوسری کی علت نہیں۔ ان کے نزدیک موت ایک الگ چیز ہوگی اس کو اور قتل کو خدا تعالیٰ نے اتفاقی طور پر جمع کر دیا ہے تو اور قتل کی نفی سے موت کی نفی ضروری نہیں اور حق بات بھی یہی ہے اور جن لوگوں کا یہ اعتقاد ہے کہ قتل موت کی علت ہے کیونکہ ظاہر میں قتل کے سوا اور کوئی وجہ موت کی نہیں پائی گئی۔ ان کے نزدیک اگر اس وقت قتل کا وجود نہ ہوتا اور اس کے سوا اور کوئی علت بھی نہ ہوتی تو یقیناً موت بھی نہ ہوتی۔ مخلوق کے ایک دوسرے کی علت معلوم ہونے کی نسبت جو ان لوگوں کا اعتقاد ہے اگر وہ درست ہو پھر بھی یقیناً معلوم ہو جائے کہ موت کی علتیں صرف اسی قدر ہیں جو قتل کے عدم فرض کرنے کے وقت پہلے ہی سے مفقود ہیں تو ان کا یہ اعتقاد درست ہے۔ مگر ہم اس مسئلہ کو اس قانون پر منطبق کرنا چاہتے ہیں جو پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت

عام اور وسیع ہے اور اس کے سوا مخلوق کے لیے اور کوئی علت نہیں ہے۔ اس قانون پر اگر
عمیق نظر ڈالی جائے تو اس بات کا بخوبی پتہ چلتا ہے کہ ہر شخص اپنی اجل مقررہ پر مرتا ہے۔ یہ
کہ اجل وقت کا نام ہے جس میں خدا تعالیٰ نے اس کا مرنا مقرر کر دیا ہے۔ خواہ اس وقت
اس کی گردن کا اڑایا جانا متحقق ہو یا کسوف ہو یا خسوف یا بارش یا کوئی چیز بھی نہ ہو۔ اس قسم کے
سب امور ہمارے نزدیک اتفاقیات کے قبیل سے ہیں جیسے اگر کسی کے مقتول ہونے کے
وقت مینہ برس رہا ہو تو اس کو اتفاقی امر سمجھا جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک قتل بھی اسی قبیل سے
ہے۔

مسئلہ: اس میں اختلاف ہے کہ ایمان میں کمی بیشی ہونی ممکن ہے یا وہ ہمیشہ ایک ہی حالت
پر رہتا ہے۔ اس اختلاف کا منشاء بجز اس کے اور کوئی نہیں کہ لفظ ایمان کے معنی لوگوں نے
نہیں سمجھے۔ اس لفظ کے تین معنی ہیں (١) یقین جو کسی قوی دلیل سے حاصل ہو (٢) یقین جو
تقلیداً محض پر ہو (٣) یقین اور اس کے مطابق عمل کرنا۔ لفظ ایمان کے پہلے معنی پر بولا جانے
کی یہ دلیل ہے کہ اگر کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کی توحید کا اقرار بذریعہ کسی دلیل کے حاصل ہوا اور
پھر وہ مر گیا ہو تو ہم اسے یہی کہیں گے کہ یہ بحالت ایمان مرا ہے۔ دوسرے معنی پر اس کے
اطلاق کی یہ دلیل ہے کہ اکثر اہل عرب آنحضرت ﷺ پر محض آپ کے احسان اور آپ
ظاہری کیریکٹر کو دیکھ کر ایمان لائے ہیں۔ انہوں نے توحید پر کسی قسم کے دلائل آپ سے
طلب نہیں کیے اور ان کو آنحضرت ﷺ مومن ہی سمجھتے رہے نیز خدا تعالیٰ نے اپنے اس قول
وما انت بمؤمن لنا میں یہی بتایا کہ ایمان میں اسی قسم کی تصدیق شرط ہے اور اس قسم
کی نہیں۔ عمل پر اس کے اطلاق کی دلیل آنحضرت ﷺ کا یہ قول لا یزنی الزانی وھو
مومن" حین یزنی۔ نیز آپ کے اس قول سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے۔ الایمان
بضعۃ" وسبعون بابا ادناھا اماطۃ الاذی عن الطریق۔

جب لفظ ایمان کے تین معنی آپ کے ذہن نشین ہو گئے تو اب اگر ایمان سے
پہلے معنی مراد لیے جائیں تو اس معنی کے لحاظ سے ایمان میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی کیونکہ جب
انسان کو کسی چیز کا کامل طور پر یقین حاصل ہو جاتا ہے تو پھر اس میں کمی بیشی کی مطلق گنجائش
نہیں رہتی اور اگر کامل طور پر اسے یقین حاصل نہ ہو تو وہ یقین ہی نہ ہوگا کیونکہ یقین میں
کامل ہونا ہونا شرط ہے۔ ہاں اگر زیادتی سے مراد وضاحت اور اطمینان ہو تو بیشک ایسا
ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ بات تجربہ سے ثابت ہے کہ اگر ایک چیز پہلے صرف ایک دلیل سے

معلوم ہو اور جب پھر اس پر بہت سی دلیلیں قائم کی جائیں تو ضرور اس یقین میں وضاحت اور روشنی آجاتی ہے جو صرف پہلے دلیل سے نہیں حاصل ہوا تھا۔

اور اگر ایمان سے مراد تصدیق تقلیدی ہو تو اس میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ہم مشاہدہ کے طور پر کہتے ہیں کہ یہودی اور نصرانی اور مسلمان اور تینوں شخصوں کی اندرونی اور اعتقادی حالت میں بہت کچھ فرق ہوتا ہے۔ کسی کی تو یہ حالت ہوتی ہے کہ اس کی قلبی کیفیت پر طرح طرح کی دھمکیاں اور علمی تحقیقات وغیرہ مطلق اثر نہیں ڈال سکتیں اسے ہزار کوشش کرو جوں کا توں پڑا رہتا ہے اور جو کچھ اس کے دل میں ایک دفعہ آ گیا ہے مر مٹ جاتا ہے کوئی قوی سے قوی اور زبردست سے زبردست طاقت بھی اس کے معتقدات میں جنبش نہیں دے سکتی اور ایک ایسا ہے کہ اگرچہ اپنے اعتقاد پر پکا ہے مگر اس میں نفس میں قبول حق کی بھی استعداد ہوتی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ اعتقاد بعض کرہ کی سی ہے جو شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے یہ ایسی بات ہے جس سے کوئی انکار نہیں کرے گا۔ وہاں ایسے لوگ اگر انکار کریں جنھوں نے علوم اور اعتقادیات کے نام سنے ہیں اور ان کی حد تک پہنچنا تو درکنار ان کی صرف ظاہری شکلوں کا دیکھنا بھی ان کو نصیب نہیں تو یہ چنداں بعید نہیں۔

اور اگر ایمان سے تیسرے معنی تصدیق مع العمل مراد ہوں تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اعمال میں کمی بیشی ضرور ہوتی ہے۔ بعض لوگ صرف ضروری عبادات (فرائض) کو ہی بڑی مشکل سے عمل میں لاتے ہیں اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ عبادت کا کوئی پہلو عمل میں لائے بغیر نہیں چھوڑتے۔ ہاں یہ بات البتہ قابل غور ہے کہ آیا یک فعل کو بار بار کرنے سے اعتقاد اور وضاحت اور روشنی پیدا ہوتی ہے یا وہ ہمیشہ ایک ہی حالت پر رہتا ہے سو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ کثرت طاعات سے دل کی اعتقادی حالت پر نمایاں اثر پڑتا ہے اور اس میں ایک خاص قسم کی روشنی اور نسبت محسوس ہونے لگتی ہے۔ اس بات کا ان لوگوں کو تجربہ ہے جن کو اپنے نفس کی عملی اور غیر عملی حالتوں کا اندازہ لگانے کا موقع ملا ہے۔ یہ لوگ اچھی طرح جانتے ہیں کہ کثرت طاعت سے قلب میں ایک ایسی شگفتگی اور ترو تازگی پیدا ہوتی ہے جو معصیت کی صورت میں ہرگز معلوم نہیں ہوتی۔ بلکہ معصیت اور بے جا باتوں کے ارتکاب سے قلب تاریکیوں کا گھر بن جاتا ہے اور رفتہ رفتہ اس کی نورانیت بالکل محو ہو جاتی ہے غرض طاعات سے قلب کی نورانیت میں ترقی اور معصیت میں انحطاط اور تنزل ہوتا

سے ہے۔

ہر ایک انصاف پسند شخص ضرور اس بات کو مان لے گا کہ جو شخص طاعات میں شب و روز مصروف رہے اس کے معتقدات پر بڑے بڑے فصیح و بلیغ لیکچرار کی مخالفانہ تقریر مطلق اثر نہیں ڈال سکتی۔ بخلاف اس شخص کے جس کی عملی حالت بہت گری ہوئی ہو ۔ کیونکہ معمولی سے معمولی شخص بھی اس کے دل پر فوراً قابو پا سکتا ہے اور آن کی آن میں اس کے اعتقادی امور کی بجائے اس کے دل میں دوسرے امور گھر کر جاتے ہیں۔

جو شخص یتیم پر ترس اور رحم کرنے کا معتقد ہو اگر کبھی اس کے سر پر ہاتھ پھیرنے یا اس کو اپنی گود میں بٹھانے کا موقعہ ملے تو یقیناً اس کے اعتقاد میں ایک خاص قسم کی جھلک اور بہجت پیدا ہو جائے گی یا جو شخص کسی شخص کی نسبت تعظیم اور محبت کا اپنے دل میں اعتقاد رکھتا ہو۔ اگر اس کو اس کے آگے تعظیم بجالانے کا موقعہ ملے تو اس کے دل میں اس کی تعظیم اور محبت میں اور بھی زیادتی ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ایسے اعمال کو بجالانے کے مامور کیے گئے ہیں۔ جن کی بجا آوری سے ہمارے دلوں میں خدا تعالیٰ کی تعظیم اور محبت بڑھے۔

مسئلہ فقہیہ

اس میں اختلاف ہے کہ فاسق شخص کسی دوسرے کو امر بالمعروف و نہی عن المنکر کر سکتا ہے یا نہیں۔ یہ سنت الٰہی ایک فقہی مسئلہ ہے۔ جس کی نسبت علم الکلام میں بحث کرنا مناسب ہے۔ مگر تاہم ہم اس کی نسبت کچھ لکھنے کے بغیر نہیں رہ سکتے۔ ہم کہتے ہیں کہ فاسق ایسا کر سکتا ہے اور ایسا کرنے کا مجوز ہے۔ کیونکہ ہم پوچھتے ہیں کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں امر کرنے والے اور نہی کرانے والے کا چھوٹے بڑے گناہوں سے معصوم ہونا شرط ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے یہ بات شرط نہیں کیونکہ دوسرے لوگ تو درکنار انبیا علیہم السلام کے چھوٹے گناہوں سے معصوم ہونے میں اختلاف ہے۔ تو جب معصومیت شرط نہ ہوئی تو پھر مثلاً ایسا شخص جو ریشمی لباس (جو شرعاً پہننا حرام ہے) پہنے ہوئے زانی کو زنا سے اور شراب پینے والے کو شراب سے منع کرنے کا مجاز ہوگا۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ شراب پینے والا کافر کو اس کے کفر سے منع کر سکتا ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ منع کر سکتا ہے۔ کیونکہ مسلمان ہمیشہ کافروں سے جہاد کرتے رہے ہیں حالانکہ ان میں سے بعض متقی اور فاسق اور گنہگار رہتے۔ اور ان کو نہ آنحضرت ﷺ کے عہد مبارک میں ایسا کرنے سے منع

کیا گیا ہے اور حضرت امام اعظم کے زمانے میں ان کو جہاد سے روکا گیا ہے۔ تو پھر ہم پوچھتے
ہیں کہ شراب پینے والا کسی شخص کو قتل کرنے سے منع کر سکتا ہے یا نہیں ظاہر ہے کہ کر سکتا ہے
کیونکہ جب ریشمی لباس پہننے والا زنا اور شراب نوشی سے روک سکتا ہے تو شرابی کو قتل کرنے
سے منع کرنے کا کیوں مجاز نہ ہوگا۔ ضرور ہوگا۔ بعض لوگ اس بات کے تو قائل ہیں مگر ساتھ
یہ بھی کہتے ہیں کہ جو شخص کسی فعل کا ناجائز مرتکب ہو وہ اس شخص کو منع کر سکتا ہے۔ جو ایسے
امر شنیع کا مرتکب ہو جو اس کے فعل ناجائز سے معنی جواز میں بڑھ گئے ہو۔ مگر اپنے
مساوی یا نیچے شخص کو منع نہیں کر سکتا ان کا یہ قول بالکل لغو ہے کیونکہ زنا شراب پینے سے زیادہ
گناہ ہے اور جائز ہے کہ زنا کرنے والا دوسرے کو شراب پینے سے منع کرے۔ بلکہ تجربہ
سے ثابت ہے کہ آقا خود شراب پیتا ہے مگر اپنے نوکروں اور بچوں کو ہرگز یہ کام کرنے نہیں
دیتا اور ان کو یہ کہتا کہ تم سب پر شراب کا ترک کرنا واجب ہے۔ ایک امر واجب تو مجھ
سے ترک ہو رہا ہے مگر ایک کا ترک دوسرے واجب کے ترک کو مستلزم نہیں ہے۔ اس
پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر یہ جائز ہو تو کئی ایک خرابیاں لازم آئیں گی۔ مثلاً
ایک شخص کسی عورت کے ساتھ جبراً زنا کر رہا ہے۔ عورت نے جو اپنے منہ سے کپڑا اٹھا دیا تو
وہ کہتا ہے منہ مت کھول کیونکہ میں تمہارا محرم نہیں ہوں اور عورت کو نامحرم کے آگے منہ کھولنا
حرام ہے اور مجھ پر اگرچہ جبر ہے تو زنا کے بارے میں ہے نہ منہ سے کپڑا اٹھانے میں۔ اسی
طرح ایک شخص کہتا ہے کہ مجھ پر دو چیزیں واجب ہیں۔ خود عمل اور دوسروں کو امر کرنا۔ یعنی
بات کا تو میں تارک ہوں مگر دوسری کو ادا کرتا رہتا ہوں۔ یا یہ کہ ایک کہتا ہے کہ سحری کھا
نا اور روزہ رکھنا دونوں مجھ پر واجب ہیں۔ سحری تو کھا لیتا ہوں مگر روزہ نہیں رکھا جاتا۔ غرض
اگر فاسق امر بالمعروف کا مجاز ہو تو ایسی بعید از قیاس باتوں کو صحیح ماننا پڑے گا۔ حالانکہ
بے وقوف سے بے وقوف
شخص بھی ان کو تسلیم نہ کرے گا۔
مقصد یہ کہ آدمی کو پہلے اپنے نفس کی اصلاح کرنی چاہئے اور جب خود عمل کا
آدمی کی مرضی ہو تو دوسروں کو پند و نصیحت کرنے کا اس کو کیونکر حق حاصل ہو۔
اس کا جواب یہ ہے کہ زانی کا عورت کو منہ سے کپڑا اٹھانے سے منع کرنا کوئی بری
بات نہیں بلکہ اچھی بات ہے۔ کیونکہ ہم پوچھتے ہیں کہ زانی کا یہ کہنا کہ اپنے منہ سے کپڑا نہ
اٹھاؤ یا کیا کرو تمہیں حرام ہے۔ حرام ہے یا واجب ہے یا مباح ہے۔ اگر واجب ہے تو مدعا

ثابت ہے۔ اگر مباح ہے تو ایک مباح امر کے مرتکب ہونے میں کیا گناہ ہے اور اگر حرام ہے تو کوئی دلیل قائم کرنی ضروری ہے۔

یہ عجیب بات ہے کہ زنا سے پہلے تو اس کا یہ قول واجب اور موجب ثواب تھا اور زنا کرتے وقت یکا یک حرام ہو گیا ہے۔ اس کا یہ قول شرع کے ایک حقیقت کی حکایت ہے اب دیکھنا یہ امر ہے کہ یہ حکایت محکی عنہ سے مطابق ہے یا نہیں۔ اگر مطابق ہے تو صادق ورنہ کاذب ہوگی مگر ہر ایک شخص جانتا ہے کہ مطابق ہے۔ نماز اور روزے کو اس پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ نماز فرض ہے اور وضو اس کے لیے شرط ہے تو پھر نماز بغیر وضو کے نہ ہوگی بلکہ سراسر گناہ اور معصیت اور سحری کھانا روزے کے لئے بمنزلہ پیش خیمہ کے ہے اور پیش خیمہ اپنے نام کا مصداق تب ہی بن سکتا ہے جب عمل میں لایا جائے جس کا وہ پیش خیمہ ہے۔ اور تمہارا یہ کہنا کہ دوسرے شخص کی اصلاح کے لئے پہلے اپنی اخلاقی اور مذہبی حالت کو درست کرنا ضروری ہے۔ یہ ایسا دعویٰ ہے کہ جس پر تم کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے بلکہ یہ تو محل نزاع ہے۔ جب تک کوئی دلیل اس پر قائم نہ کرو صرف تمہارا زبانی کہہ دینا ہمارے نزدیک کوئی وقعت نہیں رکھتا۔

اگر ایک کافر دوسرے کافر کو کہے کہ ایمان لاؤ اور کفر چھوڑ دو تو اس کو اس طرح کہنے کا حق نہ ہوگا کہ پہلے تم خود مسلمان ہو اور پھر مجھے اسلام کی ہدایت کرنا بلکہ یہ بھی ناجائز ہے کہ پہلے وہ خود مسلمان ہونے اور پھر کسی دوسرے کو مسلمان ہونے کے بارہ میں ہدایت کرے اور یہ بھی جائز ہے کہ خود تو نہ مسلمان ہو مگر دوسرے شخص کو مسلمان ہونے کی ترغیب دے۔

تیسری فصل

خلافت و مسئلہ خلافت علم کلام کا مسئلہ نہیں ہے۔ مگر چونکہ ہمارے علماء اپنی تصانیف کو اس مسئلہ پر ختم کرتے چلے آئے ہیں۔ ہم نے بھی اسی طریق کو مستحسن سمجھا ہے۔ اول تو ان حضرات کی تقلید کی وجہ سے اور دوم اس لئے کہ عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ جس امر کی طرف طبائع کا رجحان ہو اگر اس کے خلاف کوئی روش اختیار کی جائے تو وقعت کی نگاہ سے نہیں دیکھی جاتی ہے اس مسئلہ کی تحقیق تین پہلو رکھتی ہے۔ اور جب تک ہر ایک پہلو پر روشنی نہ ڈالی جائے اس کی تہ تک پہنچنا محال ہے۔

پہلا پہلو

امام المسلمین یا خلیفۃ المسلمین مقرر کرنا واجب ہے اور اس کا وجوب شرع سے ثابت ہے نہ عقل سے کیونکہ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ کسی شے کا وجوب یا عدم وجوب صرف شرع ہی سے ثابت ہوتا ہے اور اگر واجب کے معنی یہ لئے جائیں کہ جس کے نہ کرنے سے دنیا میں ضرر یا نقصان ہو تو اس معنی کے مطابق عقلاً بھی خلیفۃ المسلمین مقرر کرنے کا وجوب ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ دنیاوی فائدوں اور نقصانوں کا اندازہ عقل لگا سکتی ہے۔

اگرچہ اجماع سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے مگر ہم یہاں وہ شرعی دلیل بیان کریں گے۔ جس پر ایمان کا دارومدار ہے۔ وہ یہ ہے کہ دین کا انتظام شارع علیہ السلام کا سب سے زیادہ مہتم بالشان کام ہے اور یہ امر خلیفۃ المسلمین کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خلیفۃ المسلمین کا مقرر کرنا واجب ہے اس دلیل کا پہلا مقدمہ بدیہی ہے اور دوسرے مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ دین کا انتظام دنیا پر موقوف ہے اور دنیا کا انتظام خلیفۃ المسلمین کے سوا نہیں ہو سکتا۔

پہلے مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ دنیا سے لہو و لعب اور عیش و عشرت میں مشغول ہونا نہیں بلکہ اس سے مراد صرف قوت لایموت ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اگر انسان کے پاس ستر عورت کے لئے کپڑا اور کھانے کے لئے کچھ چیز نہ ہو تو خدا کی عبادت مطلق نہیں ہو سکتی اور دوسرے مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر دنیا میں کوئی فرمانبردار نہ ہو تو دن میں ہزاروں قتل ہو

جائیں۔ مساجد اور فقراء کے رہنے کے مکان گرائے جائیں۔ ہر قسم کے فتنے اور شورشیں واقع ہوں۔ ان تمام فتنوں اور کشت خون میں عبادت کی فرصت لوگوں کو نہ ملے غرض یہ ایک بدیہی بات ہے جو محتاج دلیل نہیں تجربہ شاہد ہے کہ جس علاقہ یا ملک میں ملکی انتظام میں کسی قسم کا بگاڑ ہو گیا ہے تو لاکھوں باشندے ہلاک ہو گئے۔ زمینیں خراب کر دی گئیں۔ دولتیں چھین لئے گئے۔

اور بعض دفعہ صرف ایک ہی جلیل القدر اور مقتدر شخص کے کسی کے ہاتھ پر بیعت کرنا اور اس کو خلیفہ تسلیم کرنا ہی دوسروں کی طرف سے کافی سمجھا گیا ہے اور بعض دفعہ دو یا تین اشخاص یا ایک مسلمانوں کی جماعت کو ایسا کرنا پڑا ہے۔

دوسرا پہلو

یہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ ہم اپنی خواہشوں کے مطابق کسی کو خلیفہ نہیں بنا سکتے۔ جب تک اس میں ایسی خوبیاں نہ پائی جائیں جو دوسروں میں نہ ہوں اور جن کی وجہ سے وہ دوسروں سے ممتاز ہو۔ یہ امتیاز تب حاصل ہو سکتا ہے جب انسان میں ملکی انتظام اور رعایا کی دیکھ بھال اور تیاری تجاویز کو سوچنے کی کامل استعداد ہو اور ہر قسم کی استعداد کافی بہت ضروری اور اعلیٰ درجہ پر کارگری پہنچی ہے اور ان کے علاوہ خلیفہ کے لیے تو قریش سے ہونا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے الائمۃ من قریش۔ آنحضرت ﷺ کے اس قول سے خلیفہ کے لیے عام لوگوں سے ایک امتیازی صورت پیدا ہو جاتی ہے مگر ممکن ہے قریش میں بھی بہت سے اشخاص ان صفتوں سے موصوف ہوں تو پھر ان میں سے خلیفہ کے لئے کوئی ایسی بات ہونی چاہیے جو خلیفہ بننے والے کو دوسروں سے ممتاز بنا دے۔ جب ہم اس میں غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ بننے کا اصلی معیار یا تو آنحضرت ﷺ کا صریح قول یا خلیفہ وقت کا اپنی اولاد یا قریش سے کسی کو ولی عہد یا جانشین بنانا یا ایسے سوا اور دو اشخاص کا کسی کے ہاتھ پر بیعت کرنا اور اس کو خلیفہ تسلیم کرنا ہے جن کے اس فعل سے تمام لوگ بیعت کر لیں اور اس کو اپنا خلیفہ تسلیم کر لیں۔

اور بعض دفعہ صرف ایک ہی جلیل القدر اور مقتدر شخص کے کسی کے ہاتھ پر بیعت

کرنا اور اس کو خلیفہ تسلیم کرنا ہی دوسروں کی طرف سے کافی سمجھا گیا ہے اور بعض دفعہ دو یا تین اشخاص یا ایک مسلمانوں کی جماعت کو ایسا کرنا پڑا ہے۔

اگر کہا جائے کہ جب خلیفہ مقرر کرنے سے یہ غرض ہے کہ لوگوں کی عزت و خون نہ بہنے پائے ان کو دنیاوی اور دینی مصالح کی طرف متوجہ کیا جائے۔ اگر کوئی کسی پر ظلم کرے تو مظلوم کی فریاد رسی کی جائے۔ ملک میں امن و امان قائم کیا جائے۔ لوگوں کی دنیاوی اور دینی ترقی کے اسباب بہم پہنچائے جائیں تو پھر ایسے شخص کا کیا حکم ہوگا۔ جس میں قضا کی شرطیں مفقود ہیں۔ مگر علماء سے وہ فتویٰ لے کر ملک کا انتظام کرتا ہے۔ کیا ایسے شخص کی اطاعت واجب ہے یا اسے معزول کرنا واجب ہے اس کا جواب یہ ہے اگر کسی قسم کی شورش اور جنگ کے بغیر اسے معزول کرنا ممکن ہو تو اسے معزول کرنا اور اس کی بجائے ایسے شخص کو کھڑا کرنا جس میں قضاء اور خلافت کی تمام شرائط موجود ہوں واجب ہے اور اگر شورش اور جنگ کے سوا کرنا ناممکن ہو اس کو اپنی حالت پر رکھ کر اس کی اطاعت واجب ہے کیونکہ جنگ و جدل سے ہزارہا جانوں کی ہلاکت اور کئی ایک مویشی کی تباہی ہونی ضروری ہے۔ جس کے درپے ہونا شرعاً ممنوع و ناجائز ہے اور ادھر قضاء اور خلافت کے لیے مطلق علم ضروری ہے۔ جس کے لیے علماء کافی ہیں۔ اگر کہا جائے کہ جیسے علم کی قید کو آپ نے اڑا دیا ہے۔ ویسے عدالت اور تقویٰ کی قید کو بھی اڑا دینا چاہیے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور یہ محال ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ علم کی قید میں ہم کو مجبوراً مسامحت کرنی پڑی ہے اور عدالت کی صفت میں کون سی مجبوری ہے۔ جس کی وجہ سے ہمیں اس میں بھی مسامحت کرنی پڑے۔ اگر کہا جائے کہ یوں تم کیوں نہیں کہتے کہ آنحضرت ﷺ پر اپنا خلیفہ مقرر کرنا واجب ہے جیسا کہ بعض امامیہ کا قول ہے تو ہم کہیں گے کہ آنحضرت ﷺ پر ایسا کرنا واجب ہوتا۔ تو ضرور اس امر کے متعلق اپنی زندگی میں قطعی فیصلہ کرتے مگر ایسا آپ نے نہیں کیا۔ حضرت ابوبکر۔ حضرت عثمان غنی اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی خلافت اتفاق رائے اور اجماع امت پر مبنی تھی اور آنحضرت ﷺ سے اس بارہ میں کوئی نص ثابت نہیں۔ بعض شیعہ تو یہ کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے حق میں خلافت کا فیصلہ کیا تھا مگر دوسرے صحابہ نے اس صریح نص کا خلاف کیا ہے۔ اور یہ وہ الزام اس کی مخالفت کی ہے۔ یہ ان کی بے وقوفی اور تنگ ظرفی کا نتیجہ ہے کیونکہ ہم بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت

ﷺ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اپنا خلیفہ مقرر کر گئے تھے۔ مگر حضرت علی اور ان کے طرفداروں نے دیدہ دانستہ آپ کے حکم کی خلاف ورزی کی۔ نا موجود تھم فہم ہو جاتا۔ اصلی بات یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اس بارہ میں کوئی فیصلہ نہیں کیا حضرت ابوبکرؓ کے خلیفہ بننے کے وقت حضرت علیؓ نے مخالفت کی تھی۔

تیسرا پہلو

صحابہ رضی اللہ عنہم کی نسبت لوگوں نے بہت کچھ افراط و تفریط سے کام لیا ہے۔ بعض نے تو ان کی مدح سرائی میں یہاں تک غلو سے کام لیا ہے کہ ان کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا ہے۔

گناہوں اور خطاؤں سے ان کو بالکل معصوم قرار دیا ہے اور بعض اس حد تک ان کے منہ آئے ہیں کہ ان کے حق میں دریدہ دہنی اور بیہودہ گوئی کی کسر باقی نہیں چھوڑی مگر اہل السنۃ والجماعت جیسا کہ دیگر مسائل میں میانہ روی سے کام لینے کے عادی ہیں یہاں بھی انہوں نے اس زریں پالیسی کو ہاتھ سے جانے نہیں دیا اور واقعات بھی اسی کے مقتضی ہیں۔ کیونکہ قرآن اور احادیث نبویہ مہاجرین اور انصار کی مدح سرائی سے بھری پڑی ہیں تواتر سے ثابت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ہر ایک صحابی کو توصیفی کلمات سے یاد فرمایا ہے آپ فرماتے ہیں اصحابی کالنجوم بایھم اقتدیتم اھتدیتم۔ (میرے اصحاب ستاروں کی مانند ہیں۔ جس کی پیروی کرو گے ہدایت پاؤ گے) نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے۔ خیر الناس قرنی ثم الذین یلونھم۔ (میرا قرآن بلحاظ برکات کے اچھا قرآن ہے پھر ان لوگوں کا جو بعد میں آئیں گے) جب یہ بات ہے تو صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے حق میں حسن ظن سے کام لینا چاہئے۔ بعض صحابہ کی طرف جو جو ناگوار باتیں منسوب کی گئی ہیں ان میں اکثر حصہ تو بعض شریر النفس رافضیوں کے تعصب اور ہٹ دھرمی اور تنگ ظرفی کا نتیجہ ہے اور اگرچہ ان میں سے بعض باتیں صحیح ہیں۔ مگر ان کو صحیح اور مناسب طور پر محمول کرنا چاہئے اور تاویل سے کام لینا چاہئے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی جنگ۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ کا بصرہ کی طرف جانا یہ ایسی باتیں ہیں جن سے ہر ایک مسلمان واقف ہے۔ مگر عائشہ صدیقہؓ کی نسبت یہ خیال رکھنا چاہئے کہ آپ صلح

کرنے اور آتش جنگ کو بجھانے کے لئے تشریف لے گئی تھیں۔ اگرچہ آپ اس ارادہ میں کامیاب نہ ہو سکیں۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی غلطی بھی اجتہادی غلطی سمجھنی چاہیئے۔

اس کے علاوہ جو جو غلط اتہامات بعض صحابہ پر لگائے گئے ہیں۔ ان میں زیادہ حصہ رافضیوں اور خارجیوں کی کینوں کا نچوڑ ہے۔ جو بالکل بے سروپا ہیں۔ خلاصہ قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی روایت تمہارے روبرو پیش کی جائے تو پہلے اس کی صحت اسناد کی طرف توجہ کرنی چاہیئے تو اگر کسی روایت کا اسناد تمہارے نزدیک صحت کو پہنچ جائے تو اس کو کسی اچھے محمل پر محمول کرو اور اگر ایسا نہ کر سکو تو اتنا سمجھ لو کہ اس میں کوئی ضرور تاویل ہے۔ جو میری سمجھ میں نہیں آتی۔ مگر خیال رکھنا چاہیئے کہ کسی صحابی کی نسبت بدظنی کا خیال تمہارے دل میں گزرنے نہ پائے۔ کیونکہ دو باتیں ہیں ایک یہ کہ کسی مسلمان کی نسبت تمہارے دل میں کچھ بدظنی ہو اور تم اس پر طعن و تشنیع کرتے رہو اور واقع میں وہ ایسا نہ ہو اور ایک یہ کہ کسی مسلمان کی نسبت تمہیں حسن ظن ہو اور واقع میں وہ برا ہو۔ اب تم ہی بتاؤ کہ تمہیں کس حالت اچھا کہنا چاہیئے۔ یقیناً دوسری حالت میں تم اچھا سمجھانے کے حق ہو گے۔

اگر انسان شیطان یا ابوجہل یا ابولہب وغیرہ پر تبرا بازی اور لعنت کرنے سے بچے اپنے آپ کو روکے رکھے تو اس کا یہ سکوت اسے کوئی ضرر نہ دے گا۔ بخلاف اس کے اگر کوئی شخص کسی مسلمان کے حق میں بیہودہ گوئی اور بد زبانی سے کام لے گا تو اس سے وہ یقیناً ناقابل معافی جرم کا مرتکب ہو گا اور اپنے ایمان کو اپنے ہاتھوں سے برباد کر دے گا۔

یہ تو عام صحابہ کا حال ہے۔ اب رہے خلفائے راشدین۔ سو وہ تمام صحابہ اور دیگر افراد امت سے افضل ہیں اور جیسے ان کی خلافت یکے بعد دیگرے متحقق ہوئی ہے۔ اسی ترتیب سے ان کو ایک دوسرے پر فضیلت حاصل ہے۔ مگر ان کو ایک دوسرے پر فضیلت حاصل ہونے کے یہ معنی نہیں کہ ہمیں بذریعہ وحی یا کسی اور ذریعہ سے معلوم ہوا ہے کہ اللہ جل وعلا کے نزدیک حضرت ابوبکرؓ سب سے افضل ہیں کیونکہ یہ اخبار عن الغیب ہے جس کا علم سوائے خدا کے اور کسی کو نہیں ہے اور نہ ہی قرآن اور احادیث میں ایسی صریح اور قطعی نصوص دیکھنے میں آتی ہیں جن سے یقینی معلوم ہو جائے کہ فلاں صحابی سب سے افضل ہے اور فلاں اس سے پیچھے رہ گیا ہے۔ بلکہ قرآن و احادیث میں تمام صحابہ کی تعریف کی گئی ہے اور اعمال بھی کسی کی فضیلت کا معیار نہیں قرار دیئے جا سکتے۔ کیونکہ بہت سے ایسے آدمی ہوتے ہیں جن کی ظاہر عملی حالت بہت بگڑی ہوئی ہوتی ہے۔ مگر ان کی باطنی کیفیت

کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں کچھ نہ کچھ طور پر مقبولیت حاصل ہوتی ہے اور بہت
سے ایسے بھی ہوتے ہیں جو دیکھنے میں اعلیٰ درجہ کے متقی نمازی، روزہ دار اور پرہیزگار ہوتے
ہیں مگر کسی باطنی نفاق اور عداوت کے باعث خدا کا عذاب ان پر نازل ہونے والا ہوتا
ہے۔ غرض اندرونی حالتوں کا خدا ہی واقف ہے۔ ہماری آنکھوں میں کچھ ہوتا ہے اور ہوتا کچھ
جاتا ہے۔ افضلیت کا اگر کوئی امر معیار ہو سکتا ہے تو یہ ہو سکتا ہے کہ یہ بات یقینی طور پر معلوم
ہو چکی ہے کہ کسی کی فضیلت وحی کے بغیر نہیں معلوم ہو سکتی اور وحی کا پتہ بغیر آنحضرت
ﷺ سے سننے کے نہیں چل سکتا اور یہ ظاہر ہے کہ صحابہ سے بڑھ کر تو کوئی شخص آنحضرت
ﷺ کے حالات سے واقف ہیں اور نہ ان سے بڑھ کر کوئی آپ کا کلام سمجھ سکتا ہے اور تمام
صحابہ کا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی افضلیت پر اجماع ہو چکا ہے اور حضرت
ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارہ میں افضلیت کی
نص کر دی تھی۔ اور اس کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی افضلیت پر اور پھر
حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی تمام امت سے افضلیت پر کل صحابہ کا اجماع ہو چکا ہے۔ اب یہ
بے حقیقت ہے کہ ایک دوسرے سے افضل ہونے کا معیار کہ جس کی بنا پر اہل السنۃ والجماعۃ خلفاء
اربعہ میں سے ایک کو دوسرے پر فضیلت دیتے ہیں۔

چوتھی فصل

کس فرقہ کے لوگوں کو کافر کہنا واجب ہے

اس امر میں عموماً تمام مذاہب کے
پیروؤں نے غیر معمولی مبالغہ آمیزی اور تعصب سے کام لیا ہے۔ بعض فرقوں کے لوگ
تو یہاں تک دور نکل گئے ہیں کہ تمام خلاف عقیدہ والوں پر کفر کا فتویٰ لگا دیا ہے اور سب کو
ایک ہی لاٹھی سے ہانک دیا ہے اور اگر آپ اس مسئلہ کی اصلیت معلوم کرنا چاہتے ہیں تو
پہلے آپ کو یہ سمجھنا چاہئے کہ یہ فقہی مسئلہ ہے یعنی کسی شخص کی نسبت اس کے کسی قول یا فعل
پر کفر کا فتویٰ دینا ایسا امر ہے جو شرعی دلیلوں اور قیاس کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتا اور اس
میں عقل کا کوئی دخل نہیں۔ کسی کو کافر کہنے کے یہ معنی ہیں کہ وہ شخص ہمیشہ دوزخ میں رہے

گا۔ اس کے قتل سے قصاص واجب نہیں ہوتا۔ اس کو مسلمان عورت سے نکاح کرنا ناجائز ہے۔ اس کا مال اور جان معصوم نہیں وغیرہ وغیرہ۔ نیز اس کا قول جھوٹا اور اس کا اعتقاد جہل مرکب ہے اور عقل کے ذریعہ کسی کا جھوٹا ہونا یا اس کے اعتقاد کا جہل مرکب ہونا تو معلوم ہو سکتا ہے مگر کسی خاص جھوٹ اور جہل مرکب کا باعث کفر ہونا یہ دوسرا امر ہے۔ یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ کسی کا مومن یا کافر اور اسی قسم کے تمام امور شرعی امور ہیں جیسے شرع سے یہ بات ثابت ہے کہ مومن جنت میں اور کافر دوزخ جائے گا۔ ویسے شرع سے اس کا خلاف بھی ثابت ہونا ممکن تھا کہ کافر جنت میں اور مومن دوزخ میں جائیگا۔

ہاں جھوٹ کا قبیح ہونا اور جہل مرکب کا مذموم ہونا بے شک شرع سے ثابت نہیں ہو سکتا مگر اس سے ہمیں یہاں کوئی مطلب نہیں دیکھنا تو یہ ہے کہ یہ خاص جھوٹ اور جہل مرکب شرعاً موجب کفر ہے یا نہیں۔ سو اس بات کا علم بغیر شرع کے نہیں ہو سکتا۔

جب یہ باتیں آپ کی سمجھ میں آگئیں تو اب یہ بات زیر نظر رکھنی چاہئے کہ اصول فقہ کا مسئلہ ہے کہ شرع کا ہر ایک مسئلہ قرآن۔ حدیث۔ اجماع اور قیاس میں منحصر ہے اور جب کسی کا کافر ہونا بھی ایک شرعی مسئلہ ہے تو یہ بھی قرآن یا حدیث یا اجماع یا قیاس سے ثابت ہوگا۔ حقیقت میں کفر کا معیار آنحضرت ﷺ کی تکذیب ہے۔ جو شخص آپ کی کسی بات میں تکذیب کرے وہ یقیناً کافر ہے۔ مگر تکذیب کے چند مراتب ہیں اور ہر ایک مرتبہ کے الگ الگ احکام ہیں۔

پہلا مرتبہ

پہلا مرتبہ یہودیوں۔ نصرانیوں۔ مجوسیوں اور بت پرستوں کی تکذیب کا ہے۔ ان کا کافر ہونا قرآن۔ حدیث اور اجماع سے ثابت ہے اور یہی ایک کفر ہے جس کو نص سے ثابت ہونے کا فخر حاصل ہے۔

دوسرا مرتبہ

دوسرا مرتبہ براہمہ (منکرین نبوت) دہریہ منکرین صانع کی تکذیب کا ہے۔ یہ پہلے مرتبہ کی تکذیب کیساتھ ملحق ہے بلکہ براہمہ یہودیوں سے اور دہریہ براہمہ سے کفر میں بڑھے ہوئے ہیں۔ کیونکہ یہودی مطلق نبوت کے تو قائل ہیں اگر منکر ہیں تو صرف

آنحضرت ﷺ کی نبوت کے منکر ہیں اور براہمہ سرے سے اصل نبوت سے ہی منکر ہیں اور دھر براہمہ صانع عالم کے وجود کے قائل ہیں اور دہریہ سرے سے خدا ہی کا انکار کر بیٹھے ہیں۔

تیسرا مرتبہ

تیسرا مرتبہ ان لوگوں کی تکذیب کا ہے جو خدا اور آنحضرت ﷺ کی نبوت کے تو قائل ہیں۔ لیکن ساتھ ایسی باتوں کا بھی انہیں اعتقاد ہے۔ جو نصوص شرعیہ کے خلاف ہیں ان کا یہ دعویٰ ہے کہ آنحضرت ﷺ بیشک نبی برحق تھے اور جو کچھ آپ نے بیان کیا ہے اس سے آپ کی یہ غرض تھی کہ مخلوق کی اندرونی حالت کی اصلاح ہو جائے۔ مگر آپ نے چونکہ لوگوں کو ایسا پایا تھا کہ خدائی اسرار کو اچھی طرح سمجھ سکتے تھے۔ اس لیے بعض امور کی آپ نے تصریح نہیں کی۔ اس قسم کے خیال کے لوگ فلاسفہ کہلاتے ہیں اگرچہ بعض مسائل میں ان پر کفر کا دھبہ نہیں لگ سکتا۔ مگر ذیل کے تین مسئلوں میں ان کو یقیناً کافر کہنا پڑتا ہے اور یہی تین مسئلے ان کے نزدیک معرکۃ الآرا مسئلے کہلاتے ہیں۔

(۱) جس طریق پر اہل السنۃ والجماعت حشر کے قائل ہیں۔ اس سے انکار۔

(۲) خداوند تعالیٰ کلیات کو جانتا ہے۔ جزئیات کو نہیں جانتا۔ ان کا علم صرف معقول عشرہ ہی کو ہے۔

(۳) عالم قدیم ہے اور خدا کو محض اس سے تقدم ذاتی زمانی نہیں ان مسائل میں یہ لوگ یقیناً کافر ہیں کیونکہ ان کے یہ تینوں مسائل نصوص قطعیہ سے صریحاً مخالف ہیں۔

چوتھا مرتبہ

چوتھا مرتبہ فلاسفہ کے سوا معتزلہ وغیرہ دیگر فرقوں کے لوگوں کا ہے اس قسم کے لوگ جھوٹ کو خواہ کسی مصلحت کی وجہ سے ہو یا بلا مصلحت بالکل جائز نہیں رکھتے اور نہ فلاسفہ کی طرح آنحضرت ﷺ کی نسبت ان کا خیال ہے کہ آپ بعض دفعہ حق کی باتوں کو مصلحت کی وجہ سے ظاہر نہ کرتے تھے۔ بلکہ جہاں کوئی آیت یا حدیث اپنے مطلب کے

خلاف دیکھتے ہیں۔ وہاں اس میں تاویل کرتے ہیں اور اس کو اپنے مطلب کے مطابق بنانے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھتے۔

ان لوگوں کو حتی الوسع کافر نہ کہنا چاہئے۔ کیونکہ ایسے لوگوں کے مال اور جان میں مباح کر دینی جو قبلہ رو ہو کر نماز ادا کرتے ہیں اور زبان سے لاالٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہتے ہوں۔ کوئی معمولی بات نہیں۔ یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ اگر ہزار ہا کافروں کو کافر نہ کہا جائے بلکہ ان کی نسبت خاموشی اختیار کی جائے تو اس میں کوئی بڑا گناہ نہیں۔ بخلاف اس کے ایک مسلمان کو کافر کہہ دیا جائے یہ ایسا گناہ ہے جو تمام گناہوں سے خطرناک ہے۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا۔ امرت ان اقاتل الناس حتی یقولو الاالٰہ الا اللہ (مجھے لوگوں کے ساتھ جنگ کرنے کا امر کیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ کلمہ پڑھ لیں)

اس قسم کے تمام فرقوں نے افراط و تفریط سے بہت جگہ کام لیا ہے اور اگر ہر ایک مسئلہ کو علیحدہ علیحدہ بیان کیا جائے تو علاوہ اس کے کہ اس مختصر کتاب کا حجم بڑھ جائے طرح طرح کے جھگڑوں اور شورشوں کے برپا ہونے کا احتمال ہے۔ کیونکہ عموماً اس قسم کے لوگ تعصب اور ضد کی بیماری میں مبتلا ہوتے ہیں۔ پھر ان کا جو جی چاہے کریں۔ ان کو کافر نہیں کہنا چاہئے کیونکہ تفریق یا آنحضرت ﷺ کی تکذیب ہے۔ تاویل کفر کا باعث نہیں بن سکتی۔ اور نہ اس کا باعث کفر ہونا کہیں سے ثابت ہے۔

پانچواں مرتبہ

پانچواں مرتبہ ان لوگوں کی تکذیب کا ہے جو صریحاً تکذیب نہیں کرتے مگر کسی ایسے شرعی حکم سے منکر ہیں۔ جو آنحضرت ﷺ بذریعہ تواتر ثابت ہے۔ مثلاً کوئی کہے نماز واجب نہیں۔ قرآن یا حدیث نبوی اُسے دکھائی جائے تو کہہ دے کہ میرے نزدیک آنحضرت ﷺ سے اس کا ثابت ہونا مسلم نہیں۔ ممکن ہے کہ آپ نے کچھ اور فرمایا ہو اور بعد میں اس میں تحریف کی گئی ہو۔ اسی طرح ایک شخص کہہ دے کہ حج کے فرض ہونے کا تو میں قائل ہوں مگر مجھے یہ مسلم نہیں کہ مکہ (معظمہ) اور کعبہ کہاں ہے اور جس مکہ کی طرف منہ کر کے نماز ادا کی جاتی ہے اور جس میں مسلمان سالانہ فریضہ حج ادا کرنے کو جاتے ہیں آیا وہ وہی مکہ ہے جس کا ذکر قرآن اور احادیث میں آیا ہے اور جس میں آنحضرت ﷺ نے جا کر فریضہ حج ادا کیا ہے۔ ایسے لوگوں کو بھی کافر کہنا چاہئے۔ کیونکہ ان سے ایسے

امور کی تکذیب واقع ہوئی ہیں جو تواتر سے ثابت ہیں اور جو امور تواتر سے ثابت ہوں ان
کے سمجھنے میں عام اور خاص لوگ برابر ہوتے ہیں۔ معتزلہ بھی اگرچہ بعض امور کے منکر ہیں
مگر ان کے انکار اور ان کے انکار میں بعد المشرقین ہے۔ کیونکہ جن بنا پر ان کے انکار
کی بنا ہے۔ ان کا سمجھنا ہر کسی کا کام نہیں۔ ان کی باتیں نہایت پیچیدہ اور مشکل ہوتی
ہیں۔ ہاں اگر کسی شخص کو مسلمان ہوئے تھوڑا عرصہ ہوا ہو۔ اور ابھی تک اس کو تواتر سے یہ
امور نہ پہنچے ہوں اور وہ ان سے انکار کرے تو جب تک تواتر کے ذریعہ اس کو یہ امور نہ پہنچ
جائیں اس کو کافر نہ کہا جائے گا۔ ہاں پھر بھی اگر وہ اپنے انکار پر اڑا رہے تو یقیناً کافر ہوگا۔ اور
اگر کوئی شخص آنحضرت ﷺ کے کسی مشہور غزوے یا مثلاً حضرت حفصہ بنت عمر کے ساتھ
آپ کے نکاح یا حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت سے انکار کرے تو اسے کافر کہنا ناجائز
ہے۔ کیونکہ اس نے کسی ایسے امر سے انکار نہیں کیا جس پر اسلام کا دارومدار ہو اور جس پر
ایمان لانا ضروری ہو۔ بخلاف حج اور نماز کے کیونکہ یہ اسلام کے رکنوں میں سے اعلیٰ درجہ
کے رکن ہیں۔ اجماع کے انکار سے بھی کفر لازم نہیں آتا۔ کیونکہ اجماع کی قطعی حجت ہونے
میں بہت سے شبہے ہیں۔

چھٹا مرتبہ

ان لوگوں کی تکذیب کا ہے جو اصول دین میں سے کسی یقینی اور تواتر سے ثابت
شدہ امر کی تکذیب نہیں کرتے مگر اجماع یا اس سے ثابت شدہ امور کی تکذیب کرتے ہیں۔
مثلاً نظام اور اس کے پیرو اجماع کے حجت قطعی ہونے سے انکار کرتے ہیں کہ اجماع کرنے
والوں سے خطا ممکن ہے۔ کیونکہ اس کے محال ہونے پر نہ کوئی عقلی دلیل ہے اور نہ کوئی شرعی
دلیل ہے جس میں تواتر کی شرطیں پائی جائیں اور اس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو۔ نظام کے
آگے جس قدر آیات یا احادیث پیش کی جاتی ہیں وہ ان کی تاویل کر دیتا ہے اور تم نے اپنے
اس دعویٰ میں تابعین کے اجماع کے خلاف کیا ہے۔ کیونکہ کل تابعین کا اس بات پر اجماع
ہے کہ جس مسئلہ پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہو وہ یقینی ہوتا ہے اور اس کا خلاف کرنا
ناجائز ہے۔

اگرچہ اس قسم کی تکذیب باعث کفر نہیں ہے۔ لیکن اگر اس قسم کی تاویلوں کا دروازہ بھی کھول دیا جائے تو اس کے ساتھ دوسری بہت سے ناگوار امور کا دروازہ بھی کھل جائے گا۔ مثلاً کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کے بعد کسی رسول کا مبعوث ہونا جائز ہے۔ کیونکہ عدم جواز میں جو آنحضرت کی حدیث لا نبی بعدی اور خدا تعالیٰ کا خاتم النبیین اور النبیین کا لفظ عام ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عام تخصیص بھی ممکن ہے اس قسم کی تاویلوں کو الفاظ کے لحاظ سے باطل کہا جاتا ہے کیونکہ الفاظ ان پر صاف دلالت کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں قرآن کی آیتوں (جن میں بظاہر خدا کی ان صفتوں مذکورہ ہوئی ہیں جو مشکلات کی...... صفتوں کی گئی ہیں) تک ہم اسی دروازہ تاویل سے کام لیتے ہیں جو ان تاویلوں سے
زیادہ بعید ہیں۔ ہاں اس شخص کی تردید یوں ہو سکتی ہے کہ ہمیں اجماع اور مختلف قرائن سے معلوم ہوا ہے۔ لا نبی بعدی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کے بعد نبوت اور رسالت کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند کر دیا گیا ہے۔ اور خاتم النبیین سے مراد بھی مطلق انبیاء ہیں۔ غرض ہمیں یقینی طور پر معلوم ہوا ہے کہ ان لفظوں میں کسی قسم کی تاویل اور تخصیص کی گنجائش نہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہ شخص بھی صرف اجماع کا منکر ہے۔

ہم نے آنحضرت ﷺ کی تکذیب کے چھ مرتبے بیان کر دیے ہیں جو بمنزلہ اصول کے ہیں۔ ہر ایک مرتبہ مختلف پر حاوی ہے اگر کہا جائے کہ بتوں کے آگے سجدہ کرنا کفر ہے۔ اور یہ ایسا فعل ہے جو تکذیب کے ان چھ مرتبوں میں سے کسی مرتبے کے نیچے مندرج نہیں ہو سکتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بتوں کے آگے سجدہ کرنے والے کے دل میں بتوں کی تعظیم ہوتی ہے اور یہ آنحضرت ﷺ اور قرآن کی تکذیب ہے۔ ہاں بتوں کی تعظیم کا اظہار کبھی زبان سے ہوتا ہے اور کبھی اشارے سے۔ اور کبھی ایسے فعل سے بھی اظہار تعظیم کیا جاتا ہے جو اس پر قطعی طور پر دلالت کرتا ہے۔ اور وہ سجدہ ہے۔ کیونکہ قرآن کریم سے پتہ چلتا ہے کہ بتوں کے آگے سجدہ کرنے والا بتوں ہی کو سجدہ کرتا ہے۔ نہ یہ بات کہ سجدہ تو خدا کو کرتا ہے اور بت اس کے آگے دیوار کی طرح پڑے ہوئے ہیں۔ اور دل کی نیت ان کو سجدہ کرنے کی نہیں ہوتی۔ اس کی مثال بعینہ ایسی ہے جیسے کافر نماز باجماعت ادا کرے اور ہمیں قطعی طور پر معلوم ہو کہ یہ کافر ہے۔

موجبات کفر کے اسی قدر بیان پر ہم اکتفا کرتے ہیں اور ان کے متعلق ہم نے جو کچھ لکھا ہے اس کی وجہ علم کلام سے ان کو کوئی تعلق نہیں ہے۔ ان پر کوئی روشنی نہیں ڈالی اور بعض نے اس لیے ان پر کوئی توجہ نہیں کی کہ ان کا معرفت سے تعلق ہے کیونکہ اگر موجبات کفر اس جہت سے دیکھا جائے کہ یہ سراسر اور جہالت پر مبنی ہیں تو بے شک علم کلام کے ماتحت آجاتے ہیں لیکن اگر ان کو اس پہلو سے دیکھا جائے کہ ان کے مرتکب ہونے پر کفر لازم آتا ہے تو فقہ سے شمار ہوں گے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دیباچہ

امام حجۃ الاسلام ابو حامد محمد بن محمد غزالی رحمۃ اللہ علیہ اکابر علماء دین سے ہوئے ہیں۔ ۴۵۰ ہجری میں بمقام طوس پیدا ہوئے۔ اور ۵۰۵ ہجری انھوں نے رحلت کی۔ وہ اپنے زمانہ کے فاضل مجتہد اور حاوی علوم معقول و منقول تھے۔ یہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے تطبیق بین المعقول والمنقول کا طریق ایجاد کیا اور اسکو کمال پر پہنچایا۔ کتاب المنقذ من الضلال امام صاحب کی تصانیف سے ہے جو انھوں نے آخر عمر میں بمقام نیشاپور اپنے انتقال سے کچھ عرصہ پہلے تحریر فرمائی۔ اگرچہ یہ نہایت مختصر سی کتاب ہے۔ مگر اس میں بعض نہایت ضروری مطالب اور مضامین اہم بیان کئے گئے ہیں۔ ایک خاص بات جو امام صاحب نے اپنے خیالات کی مسلسل تاریخ بیان کی ہے۔ اور ذہن میں جو جو تبدیلیاں اور انقلاب وقتاً فوقتاً واقع ہوئے ہیں ان کا عبرت انگیز طریق میں ذکر کیا ہے۔ غرض یہ کتاب آئینہ ہے۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے واردات قلبی کا جس سے ان لوگوں کو جو تحصیل علوم فلسفہ کے شائق ہیں نہایت عمدہ نصیحت حاصل ہو سکتی ہے ؎

نصیحت گوش کن جاناں کہ از جاں دوست تر دارند
جوانان سعادتمند پند پیر دانا را

میں نے مناسب سمجھا کہ اس کتاب کا اردو زبان میں با محاورہ سلیس ترجمہ کروں تاکہ خاص و عام اس سے فائدہ اٹھا سکیں۔ الحمدللہ کہ یہ کام ماہ آخر ربیع الاول ۱۳۰۹ ہجری میں ختم ہوا۔

امام صاحب نے اپنے زمانہ کے علماء اور ان کے طریق جدل اور لوگوں کے فتور اعتقاد وغیرہ کی نسبت بعض ایسے امور تحریر فرمائے ہیں جو اس زمانہ کے حالات سے مشابہ ہیں یا بادنےٰ تغیر ان پر منطبق ہو سکتے ہیں میں نے ایسے مقامات پر حواشی لکھے ہیں جن میں بتایا ہے کہ یہ امور اس زمانے کے حالات پر کس طرح منطبق ہوتے ہیں۔

امام صاحب کے حالات سے جو اس کتاب میں درج ہیں معلوم ہوتا ہے۔ کہ ان کو بتدائی علم فلسفہ سے سخت مضرت پہنچی تھی اور ان کی حالت نہایت خطرناک ہو گئی تھی مگر اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے ان کی مشکلات آسان کر دیں اور ان کو ایسی ہدایت بخشی کہ وہ باعث ہدایت خلقت

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سب تعریف اللہ کو زیبا ہے۔ جس کی ستائش ہر ایک تحریر و تقریر کا آغاز ہے اور درود ہو حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ پر جو صاحب نبوت و رسالت کے ہیں اور اُن کی آل و اصحاب پر جنھوں نے خلقت کو ہدایت کر کے گمراہی سے نکالا۔

امام صاحب کے ایک دوست کا سوال دربارہ تحقیق مذہب

اے برادر دینی تو نے مجھ سے سوال کیا ہے کہ میں تجھ پر علوم کے اسرار و غایات اور مذاہب کی مشکل راہیں اور معضلات ظاہر کروں۔ اور تجھ کو اپنی سرگذشت سناؤں۔ کہ میں نے مختلف فرقوں سے جن کے راہ اور طریق ایک دوسرے سے متناقض تھے حق بات کو کس طرح چھانٹ کر اختیار کیا اور تقلید کے گڑھے سے نکل کر کس اوج بصیرت پر پہنچنے کی جرأت کیا اور اول علم کلام سے کیا کیا مستفید ہو گیا۔ اور ثانیاً اہل تعلیم کے طریقوں پر جن کے نزدیک ادراک حق صرف تقلید امام پر موقوف ہے کس قدر حاوی ہوا اور ثالثاً علم فلسفہ کی کیا کیا برائیاں ظاہر کیں اور سب سے آخر کس طرح طریقہ تصوف مجھ کو پسندیدہ نظر آیا اور اقوال خلقت کی بے انتہا تفتیش میں مجھ کو یہ حق کا امر معلوم ہوا اور وہ کونسا امر تھا جو باوجود اس امر کے کہ بغداد میں کثرت سے طلب تھے مجھے اشاعت تعلیم سے مانع آیا اور جس کی وجہ سے بعد عرصہ دراز میں نیشا پور واپس جانے پر مجبور ہوا۔ سو میں اس امر کو معلوم کر کے کہ تیری رغبت صادق ہے تیرے سوال کا جواب دیتا ہوں اور اللہ سے مدد مانگ کر اور اس پر بھروسہ کر کے اور اس سے طلب توفیق کی التجا کر کے آغاز سخن کرتا ہوں۔

جواب: جاننا چاہیے۔ خدا تعالیٰ تم کو ہدایت بخشے اور اتباع حق کے لئے قلب سلیم عطا فرمائے۔ کہ اختلاف خلقت در باب دین و ملت اور پھر اختلاف امت در باب مذاہب جن سے بے شمار فرقے اور متناقض طریقے پیدا ہو گئے ہیں ایک دریائے عمیق ہے۔ جس میں بہت لوگ غرق ہوئے ہیں۔ اور بہت ہی کم ہیں جو اس سے سلامت نکلے۔ اور ہر فرقہ کا یہی زعم ہے کہ ہم ہی ناجی ہیں۔ کُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ۔ اسی تفرقہ کی نسبت مخبر صادق حضرت

سید المرسلین ﷺ نے پیشین گوئی فرمائی تھی کہ قریب ہے کہ میری اُمت کے تہتر (۷۳) فرقے ہو جائیں گے۔ جن میں سے صرف ایک فرقہ ناجی ہوگا۔ پس یہ وعدہ اب پورا ہوتا نظر آتا ہے۔ ابتدائے شباب سے ایام بلوغت سے جبکہ میری عمر ابھی بیس (۲۰) سال کی بھی نہیں ہوئی تھی۔ اس وقت تک کہ اب میرا سن پچاس سال سے متجاوز ہوا میری ہمیشہ یہ عادت رہی ہے کہ میں اس دریائے عمیق کے منجدھار میں بے دھڑک گھستا اور اُس کے گہرے گہرے اور خطرناک مقامات میں ڈرپوک اور بزدلوں کی مانند نہیں بلکہ بڑے دل چلے لوگوں کی طرح غوطہ لگاتا تھا۔ میں ہر تاریکی میں جا دھمکتا تھا اور ہر مشکل پر ہاتھ ڈالتا تھا ہر بھنور میں بے دھڑک کود پڑتا تھا۔ اور ہر فرقہ کے عقیدہ کی جستجو میں رہتا اور ہر فرقہ کے مذہب کے اسرار دریافت کیا کرتا تھا۔ کہ حق باطل اور سنت اور بدعت میں تمیز کر سکوں۔ کوئی اہل باطن میں سے ایسا نہیں چھوڑا کہ اُس کے اسرار پر مطلع ہونے کا مجھ کو شوق نہ ہوا ہو۔ اور کوئی اہل ظواہر میں سے ایسا نہیں رہا کہ اُس کے علم کی حاصل معلوم کرنے کا میں نے ارادہ نہ کیا ہو۔ کوئی فلسفی نہیں جس کے فلسفہ کی ماہیت سے واقف ہونے کا میں نے قصد نہ کیا ہو اور کوئی اہل کلام ایسا نہیں جس کی تقریر اور مجادلہ کے انجام پر مطلع ہونے کی میں نے جدوجہد نہ کی ہو۔ میں ہر ایک صوفی کے اسرار تصوف پر واقف ہونے کا حریص رہتا تھا۔ ہر ایک عابد کی نسبت میں یہ سوچتا تھا کہ اُس کی عبادت کا حاصل کیا ہوگا اور ہر ایک زندیق معطل[1] کی نسبت میں یہ جستجو کیا کرتا تھا کہ وہ کیا اسباب ہیں

---

[1] اللہ تعالیٰ کی صفات وجودی و صفات تنزیہی میں مبالغہ کرنے سے دو متضاد مذہب پیدا ہو گئے ہیں۔ ارباب صفات پیدا ہوئے ہیں ایک مذہب والوں کا تو یہ اعتقاد ہے کہ اللہ تعالیٰ بذات خود ہر مکان میں موجود ہے بلکہ ہستی مخلوقات میں ہستی خالق ہے۔ اس مذہب کو مذہب حلول و اتحاد کہتے ہیں ہمہ اوست کا مذہب اور تمام دیگر مذاہب جن کی رو سے یہ یقین کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی صورت خاص میں ظہور کیا ہے اسی مذہب حلول و اتحاد کی مختلف شاخیں ہیں۔ دوسرا مذہب جو اللہ تعالیٰ کے تنزیہ و تقدس میں مبالغہ کرنے سے پیدا ہوا ہے یہ ہے کہ خدا تعالیٰ ہر قسم کی جہت سے منزہ ہے۔ وہ نہ عالم میں داخل ہے نہ اس سے خارج نہ فوق عالم ہے نہ تحت عالم۔ نہ اس کے پاس سے کوئی شے آ سکتی ہے نہ اس کے پاس سے کوئی شے جا سکتی ہے نہ اس کا قرب ممکن ہے نہ اس کا دیدار۔ اس مذہب کے متکلمین کو اہل نفی و تعطیل یا اہل تعطیل یا فرقہ معطلہ کہتے ہیں۔

مذہب حق یہ ہے کہ نہ تو اثبات صفات میں اس قدر غلو کرنا چاہیے کہ نوبت بہ حلول و تجسیم تک پہنچ جائے اور نہ تنزیہ و تقدیس میں اس قدر تنزیہات فلسفہ لائی جائیں کہ اللہ تعالیٰ کو عدم محض ہی تصور کیا جائے۔ مذہب سلف صالحین و آئمہ اسلام یہی تھا کہ اثبات بلا تشبیہ و تنزیہ بلا تعطیل۔ مترجم۔

جس سے اس کو تقلید اور تعطل سے نکلنے کی جرأت ہوتی ہے۔ حقائق امور کے ادراک کا شوق بچپن
سے میرا خاصہ تھا ابتدائے عمر سے یہ شوق میرے دل میں گھر کئے ہوا تھا اور خدا تعالیٰ نے میری فطرت
اور سرشت ہی میں یہ بات رکھ دی تھی جس پر میرا کسی قسم کا بس اور اختیار نہ تھا یہاں تک کہ بچپن
کے زمانہ کے قریب ہی رابطۂ تقلید مجھ سے منقطع ہو گیا۔ اور عقائد موروثی ٹوٹ گئے۔

كُلُّ مَوْلُوْدٍ يُّوْلَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ:

میں نے دیکھا کہ نصاریٰ کے بچوں کی نشوونما دین نصرانی پر ہی ہوتی ہے اور یہود کے بچوں
کی نشوونما یہودیت پر ہوتی ہے۔ اور مسلمانوں کے بچوں کی نشوونما اسلام پر ہوتی ہے۔ میں نے
وہ حدیث بھی سنی ہوئی تھی جو رسول خدا سے بدیں مضمون مروی ہے کہ ہر بچہ پیدائش سے
فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے پھر اس کے والدین اس کو یہودی، نصرانی یا مجوسی بنا لیتے ہیں۔ اس سے
میرے دل میں یہ تحریک پیدا ہوئی کہ حقیقت فطرت اصلیہ اور حقیقت ان عقائد کی جو

۱؎ یہ سوال جو امام صاحب کے دل میں پیدا ہوا تھا نہایت دقیق سوال تھا اور زمانہ حال میں بھی تمام
متکلمین و مجتہدین دونوں نے اس کے جواب دینے میں طبع آزمائیاں کی ہیں۔ امام صاحب اس سوال پر غور کرتے رہے
لیکن ان کو نقل بحث میں ہیچ رہے۔ یعنی جس قدر امور کا اثبات ہوتا اور ان پر کمر باندھنی پڑتی تاکہ شکوک میں
غور کرنے لگے۔ افسوس ہے کہ ان کے متعلق بات کا کچھ صفحہ پر جا۔ اور وہ عام دین کے دستوری افکار
میں شک رکھنے لگے۔ امام صاحب تحریر کرتے ہیں کہ اوائل عمر سے ان کا طبعی رجحان ایسا ہی تھا۔ مگر اس سے بھی
پھر پتہ نہیں چلا کہ ان کے نزدیک حقیقت فطرت کیا ہے جس پر انسان پیدا ہوتا ہے اور جو بعد میں بسبب عارض
ہونے عقائد تقلیدی و خیالات تعلیمی کے چھپ جاتی ہے۔ خدا تعالیٰ نے قرآن مجید میں بھی دین قیم کو بلفظ فطرت
تعبیر کیا ہے جہاں فرمایا ہے فِطْرَةَ اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا اس امر کے قرار دینے میں کہ فطرت سے اس
آیت میں اور حدیث مذکورہ بالا میں کیا مراد ہے ہمارے علماء میں اختلاف ہے بعض علماء کا قول ہے کہ فطرت سے
مراد وہ استعداد ہے جو خدا تعالیٰ نے ہر انسان میں حق کے قبول کرنے اور دین کے ادراک کر سکنے کی ودیعت
رکھی ہے۔ بعض دیگر علماء کا یہ قول ہے کہ فطرت سے مراد دین اسلام ہے۔ کیونکہ اگر انسان اپنی حالت اصلی پر
چھوڑ دیا جائے تو وہ حالت اس کو دین اسلام تک پہنچا سکتی ہے۔ بعض دیگر علماء کا مذہب اس طرف گیا ہے کہ
فطرت سے مراد وہ عہد ہے جو بروز میثاق خدا تعالیٰ نے ذریت آدم سے لیا تھا امام غزالی صاحب احیاء العلوم
میں لکھتے ہیں کہ فطرت سے مراد تو یہ معرفت الٰہی ہے کیونکہ باعتبار جبلت ہر شخص میں ایک توحید الٰہی قلب
میں موجود ہے شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں کہ فطرت سے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

امور تعلیمات سے ہوتی ہے اور جن کی وجہ سے تمیز حق و باطل میں اختلافات ہو سکتے ہیں۔ پھر

(بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ) اس اعتراض کے خوف سے وہ یہ یقین کر کے کہ فی الواقع سچا دین اسلام ہی پیدا
ہوتی ہے ہمارے علماء نے فطرت کے مسلک مختلف دیکھے ہیں۔ کسی نے کہا کہ فطرت سے مراد عہد میثاق ہے
کسی نے کہا کہ فطرت سے قبول حق کی عام استعداد مراد ہے۔ کسی نے توحید کہا۔ بے شک نہیں کہ ہمارے علماء نے
اختلاف کرتے وقت مدلول لفظ اسلام پر کافی توجہ نہیں کی۔ ہم مسلمانوں کے عقیدہ کے موافق دین اسلام وہ دین
ہے جو تمام انبیاء علیہم السلام کا دین تھا۔ یعنی اسلام وہ دین ہے جو ابراہیم و اسحاق و یعقوب و موسیٰ و عیسیٰ اور خاتم
النبیین حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کا دین تھا۔ ظاہر ہے کہ اگر ان انبیاء علیہم السلام کی شریعتوں پر بالتفصیل نظر کی جائے
تو پہلی شریعتوں اور شریعت محمدی میں بہت تفاوت معلوم ہوگا اور پہلی شریعتوں میں بھی اختلافات ملیں گے۔ باوجود
اس کے جب ہم مسلمان سب انبیاء کے دین کو دین اسلام قرار دیتے ہیں تو بالکل ظاہر ہے کہ اسلام سے مراد اس
قدر مشترک سے ہے جو جمیع انبیاء علیہم السلام کے ادیان میں پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان خدائے واحد مطلق
لاشریک لہ کی ہستی کا اقرار باللسان اور تصدیق بالقلب کرے اور اسی کو اپنا معبود حقیقی سمجھے۔ یہی اسلام ہے جس کی
ابراہیم و اسمٰعیل نے حق تعالیٰ سے التجا کی تھی کہ ربنا واجعلنا مسلمین لک ومن ذریتنا امۃ مسلمۃ لک
اسی دین کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس ارشاد خداوندی میں۔ فقال لہ ربہ اسلم قال اسلمت لرب العالمین۔
اسی دین کے اختیار کرنے کی حضرت ابراہیم اور یعقوب نے اپنے بیٹوں کو وصیت فرمائی تھی۔ کما قال تعالیٰ
ووصی بھا ابراھیم بنیہ و یعقوب یا بنی ان اللہ اصطفی لکم الدین فلا تموتن الا وانتم مسلمون
ام کنتم شھداء اذ حضر یعقوب الموت اذ قال لبنیہ ما تعبدون من بعدی قالوا نعبد الٰھک و الٰہ
آبائک ابراھیم و اسمٰعیل و اسحاق الٰھا واحدا ونحن لہ مسلمون۔ یعنی اللہ واحد پر سچا ایمان
لانا اصل اصول اسلام ہے۔ اور اسی واسطے سب انبیاء کا دین اسلام سمجھا جاتا ہے۔ ان کی شریعتیں گو باہم مختلف تھیں
مگر باوجود اس اختلاف کے خداوند تعالیٰ فرماتا ہے۔ ام تقولون ان ابراھیم و اسمٰعیل و اسحاق و یعقوب
والاسباط کانوا ھودا او نصاریٰ۔ بے شک اس حدیث شریف میں جہاں فرمایا کہ ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا
ہے اور اس آیت میں جس میں دین کو فطرت سے تعبیر کیا ہے فطرت سے مراد خواہ عہد میثاق ہو خواہ اقرار ربوبیت خواہ
توحید یہ سب اسی اصل اصول اسلام کے مختلف طریق ہیں اور بے شک نہیں کہ خداوند کریم کی ہستی کا قائل
ہونا ایمان کا اور مطلق یقین کرنا انسان کے لئے ایک جبلی فطری امر ہے جس کو اول آیت و حدیث مذکورہ بالا میں
بیان کیا ہے انہوں نے اسلام سے مراد دین محمدی بھی ہے۔ اور اگر یہ مفہوم اسلام اس سے اعم ہے۔ باعتبار وضع لغۃ
حسب استعمال قرآن مجید ہر محمدی مسلمان ہے۔ لا ہر مسلمان محمدی نہیں ہو سکتا۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حاکم حس تھا اور جس نے ہماری تکذیب کی لیکن اگر حاکم عقل نہ ہوتا تو ہماری تصدیق پر بدستور قائم رہتا کیا عجب ہے کہ علاوہ ادراک عقل کے ایک اور ایسا حاکم ہو کہ جب وہ تشریف لائیں تو عقل نے جو حکم کیے ہیں اس میں وہ جھوٹی ہو جائے۔ جیسے کہ حاکم عقل کے آنے سے حس اپنے حکم میں جھوٹی ہو گئی تھی اور ایسے ادراک کا اس وقت معلوم نہ ہونا اس امر کی دلیل نہیں ہوسکتا کہ ایسا ادراک حاصل ہونا محال ہے۔ چنانچہ نفس اس بات کے جواب میں کچھ عرصہ دم بخود رہا اور حالت خواب کی وجہ سے ان کا اشکال اور بھی زیادہ ہو گیا۔

خواب کے بنا پر کسی اور ادراک فوق العقل کا امکان

میرے دل نے کہا کہ کیا تم خواب میں بہت سی باتیں نہیں دیکھتے اور بہت سے حالات خیال نہیں کرتے اور ان کو ثابت و موجود یقین نہیں کرتے؟ اور حالت خواب میں ان پر ذرا بھی شک نہیں کرتے؟ پھر جب جاگتے ہو تو معلوم ہوتا ہے کہ تمہارے وہ تمام خیالات اور معتقدات بے اصل و بے بنیاد تھے۔ پس یہ امر کس طرح رفع ہو سکتا ہے کہ بیداری میں جن امور پر تم کو بذریعہ حواس و عقل کے اعتقاد ہے ممکن ہے کہ وہ صرف تمہاری حالت موجودہ کے لحاظ سے سچ ہوں۔ لیکن ممکن ہے کہ تم پر ایک اور حالت طاری ہو جس کو تمہاری حالت بیداری سے وہی نسبت ہو جو اب تمہاری حالت بیداری کو حالت خواب سے ہے اور تمہاری موجودہ بیداری اس کے لحاظ سے بمنزلہ خواب ہو۔ پس جب یہ حالت وارد ہو تو تم کو یقین آ جائے کہ جو کچھ تم نے اپنی عقل سے سمجھا تھا وہ محض خیالات لا حاصل تھے۔

شاید یہ ادراک صوفیہ کو حاصل ہوتا ہے

کیا عجب ہے کہ یہ حالت وہ ہو جس کا صوفی لوگ دعویٰ کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ گمان کرتے ہیں کہ جب ہم اپنے نفسوں میں غوطہ زن ہوتے ہیں اور اپنے حواس ظاہری سے غائب ہو جاتے ہیں۔ (یا شاید یہ ادراک بعد الموت حاصل ہو) تو ہم اپنے حالات میں ایسے امور پاتے ہیں جو معقولات موجودہ کے موافق نہیں۔ اور شاید یہ حالت موت ہو۔ کیونکہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا ہے کہ تمام لوگ حالت خواب میں ہیں جب موت آئے گی تو وہ بیدار ہوں گے سو شاید زندگی دنیا بمقابلہ آخرت حالت خواب ہے۔ جب موت آئی تو اس کو بہت سی اشیاء خلاف مشاہدہ حال نظر

ان حکایات سے مقصود یہ ہے کہ طلب کرنے میں تمام تر جدوجہد کرنی چاہئے۔ یہاں تک کہ انجام کار کوشش اپنے وجہ پر پہنچ ہوئے کہ ما تیار ہو قابل طالب کے طلب کرنے کی نوبت آجائے۔ کیونکہ جو باتیں تو مطلوب نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ تو حاضر و موجود ہیں اور جو حاضر و موجود کو اگر طلب کیا جائے تو وہ اور بھی مفقود و مستور ہو جاتا ہے۔ اور جو شخص اس چیز کو طلب کرتا ہے جو طلب نہیں ہو سکتی تو اس پر کوئی یہ الزام نہیں لگا سکتا کہ اس نے قابل طلب چیز طلب کرنے میں کیوں کوتاہی کی ہے۔

اقسام طالبین

مدعیان حق کے چار فرقے

جب اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل اور بے انتہا جود سے مجھ کو اس مرض سے شفا بخشی اور اقسام طالبین میری رائے میں چار قرار پائے گئیں۔

اول۔ اہل کلام جن کا یہ دعویٰ ہے کہ ہم ہی اہل الرائے اور اہل النظر ہیں۔

دوم۔ اہل باطن کا یہ زعم ہے کہ ہم اصحاب تعلیم ہیں اور ہم ہی پر خصوصیت ہے کہ ہم نے ہی امام معصوم سے بلا واسطہ تعلیم پائی ہے۔

سوم۔ اہل فلاسفہ جن کا یہ گمان ہے کہ ہم ہی اہل منطق و برہان ہیں۔

چہارم۔ صوفیہ جن کا یہ دعویٰ ہے کہ ہم خاصان بارگاہ ایزدی و اہل مشاہدہ و مکاشفہ ہیں۔

تو میں نے اپنے دل میں کہا کہ حق الامر ان چہار اقسام سے خارج نہ ہوگا کیونکہ سالکان راہ طلب حق یہی ہیں۔ جب اگر حق ان پر بھی ظاہر نہ ہوا تو پھر ادراک حق کی کوئی امید نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ بعد ترک تقلید کے پھر تقلید کی طرف رجوع کرنے میں تو کوئی فائدہ کی امید نہیں ہے کیونکہ شرط مقلد یہ ہے کہ اس کو اس بات کا علم بھی نہ ہو کہ میں مقلد ہوں۔ لیکن اگر یہ معلوم ہو گیا تو پھر تقلید کا شیشہ ٹوٹ گیا اور وہ ایسا زخم ہے جس کی اصلاح نہیں ہو سکتی اور ایسی پریشانی ہے کہ جو تلفیق و تحقیق سے درست نہیں ہو سکتی بجز اس کے کہ اس شیشہ کو پھر آگ میں پگھلایا جائے اور از سر نو دوسرا شیشہ بنایا جائے۔ پس میں نے ان طریقوں سے ختم کرنا چاہا چنے اور جو کچھ ان فرقوں کے پاس ہے اس کی بابت معلوم کرنے کی طرف قدم بڑھایا۔ اور علم کلام

سے آغاز کیا اور اس کے بعد طریق فلسفہ اور پھر تعلیم اہل باطن اور سب سے آخر طریق صوفیہ کی تحقیق کی۔

مقصود و حاصل علم کلام

مقصود علم کلام

میں نے علم کلام سے آغاز کیا اور اس کو حاصل کیا۔ اور خوب سمجھا۔ اور محققین علم کلام کی کتابوں کا مطالعہ کیا اور جو کچھ میرا ارادہ تھا میں نے اس علم میں کتابیں تصنیف کیں۔ میں نے دیکھا کہ یہ ایک ایسا علم ہے کہ اس سے اس علم کا مقصود تو حاصل ہوتا ہے۔ لیکن یہ میرے مقصود کے لئے کافی نہیں۔ اس علم سے مقصود یہ ہے کہ عقیدہ اہل سنت و جماعت کی حفاظت کی جائے۔ اور اہل بدعت کی تشویش سے اس کو بچایا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ کی زبان مبارک سے عقیدہ حق نازل کیا۔ جس میں آپ کے بندوں کی صلاح دینی و دنیوی بہرہ ور ہے جیسا قرآن مجید میں اور احادیث میں مفصل موجود ہے۔ لیکن شیطان نے اہل بدعت کے دلوں میں وسوسے ڈال کر ایسے امور پیدا کئے جو مخالف سنت ہیں۔ جن اہل بدعت نے اس باب میں زبان درازی کی۔ اور قریب تھا کہ اہل حق کے عقیدے میں تشویش پیدا ہو کہ اللہ تعالیٰ نے گروہ علماء اہل کلام کو پیدا کیا۔ اور انہیں یہ تحریک پیدا کی کہ حمایت سنت کے لئے ایسا کلام مرتب کر کے میدان میں لائیں جس سے تلبیسات بدعت جو خلاف سنت ماثورہ پیدا ہوئی ہیں منکشف ہو جائیں۔ غرض اس طور پر علم کلام و علماء علم کلام کی ابتداء ہوئی ہے۔ ان میں سے ایک گروہ کو اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف بلا لیا تھا۔ اور انہوں نے دشمنوں سے عقیدہ سنت کی خوب حفاظت کی۔ اور اہل بدعت نے اس کے نورانی چہرہ پر جو بدنما داغ لگا دیئے تھے ان کو دور کیا۔ لیکن ان علماء نے اس بات میں ان مقدمات پر اعتماد کیا جو انہوں نے اپنے خصم مخالفین سے تسلیم کر لئے تھے۔ اور وہ ان کے تسلیم کرنے پر یا تو بوجہ تقلید مجبور ہوئے یا بوجہ اجماع امت یا محض بوجہ قبول قرآن مجید و احادیث زیادہ تر بحث ان کی اس باب میں تھی کہ اقوال مخالفین میں متناقضات نکالے جائیں اور ان کے مسلمات کے لوازم پر گرفت کی جائے۔ لیکن یہ امور اس شخص کو بہت ہی تھوڑا فائدہ پہنچا سکتے ہیں جو سوائے بدیہیات کے کسی شے کو مطلق تسلیم نہیں کرتا۔ اس لئے علم کلام میرے حق میں کافی نہ تھا

مجھ کو اس بات میں شک نہیں کہ کسی تدریج کی تو ضرور حاصل ہوئی کہ یہ سوال ایسا ہے کہ بعض
امور میں جو فطری و بدیہیات سے ہیں تعلیمیوں میں میرض ہوئی تھی لیکن میری غرض یہ
ہے کہ میں اپنی حکایت حال بیان کروں۔ تب یہ کہ جن لوگوں کو اس کے ذریعہ سے شفا ہوئی ان کی
مذمت کروں۔ کیونکہ دوا بلحاظ مختلف امراض کے مختلف ہوتی ہے۔ بہت سی دوائیں ایسی
ہوتی ہیں کہ ان سے ایک مریض کو نفع پہنچتا ہے اور دوسرے کو ضرر۔

حاصل علم فلسفہ

اس میں یہ بیان کیا جائے گا کہ کونسا علم فلسفہ مذموم ہے اور کونسا مذموم نہیں ہے۔ اور اہل فلسفہ
کے کس قول سے کفر لازم آتا ہے اور کس قول سے کفر لازم نہیں آتا۔ یا ان میں سے کونسا امر
بدعت ہے اور کونسا امر بدعت نہیں۔ اور نیز وہ امور بیان کئے جائیں گے جو اہل فلسفہ نے کلام
اہل حق سے چرائے ہیں۔ اور اپنے خیالات باطل کی ترویج کے لئے ان کو اپنے کلام میں ملایا
ہے۔ اور اس وجہ سے کس طرح پر لوگوں کی طبیعتوں کو اس حق سے نفرت ہوئی۔ اور حقائق حقہ
خالص کو ان کے فاسد اور غیر خالص اقوال سے کس طرح علیحدہ کیا جاتا ہے۔

کسی علم پر نکتہ چینی کرنے سے پہلے اس میں کمال پیدا کرنا چاہئے

علم کلام سے فارغ ہونے کے بعد میں نے علم فلسفہ شروع کیا اور مجھ کو یہ امر یقیناً معلوم تھا کہ
جب تک کوئی شخص اصل علم میں اس علم کے سب سے بڑے عالم شخص کے برابر ہو کر درجہ اعلیٰ تو
تک نہ پہنچ جائے اور پھر ترقی کر کے اس کے درجہ سے تجاوز نہ کر جائے۔ اور اس علم کی دشواریوں
اور تہ تک سے اس قدر واقفیت حاصل نہ کرے کہ ان سے وہ عالم بھی واقف نہ ہو۔ تب تک علم
فلسفہ کی کسی قسم فساد سے واقف نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ صرف اسی صورت میں یہ امر ممکن ہے کہ علم
مذکور کے فساد کی نسبت جو کچھ اس کا دعویٰ ہوگا وہ صحیح ہوگا۔ لیکن میں نے علماء اسلام سے کوئی ایک
بھی ایسا شخص نہیں دیکھا جس نے اس کی طرف ہمت کی ہو۔ یا تکلیف اٹھائی ہو۔ اور کتب اہل

---

(۱) اس زمانہ میں بھی بہت سے علماء اسلام کو اسی آفت نے گھیر رکھا ہے۔ وہ علوم جدیدہ سے محض بیگانہ ہیں۔
مگر باوجود اس کے ان مسائل پر جو ان علوم میں ہیں نکتہ چینی کرتے ہیں اور ان کی تردید کرتے اور ان مسائل کے ابطال
میں کتابیں تصنیف کرتے ہیں اور ان مسائل کے سمجھنے کی نسبت غور تک نہیں کرتے ہیں۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

علم کلام میں جو رد اہل فلاسفہ کے درپے ہیں۔ بجز چند کلمات مبہم بے ترتیب کے جن کا تناقض اور فساد ظاہر ہے اور جن کی نسبت ایک عامی جاہل آدمی بھی دھوکا نہیں کھا سکتا۔ چہ جائیکہ وہ اشخاص جو دقائق علوم کے جاننے کا دعویٰ رکھتے ہوں اور کچھ درج نہیں۔ غرض مجھ کو معلوم ہوا کہ کسی مذہب کی تردید کرنا قبل اس کے کہ اس کو سمجھیں اور اس کی حقیقت سے مطلع ہوں اندھیرے میں تیر چلانے ہیں۔ اس لئے میں کمر ہمت چست کر کے علم فلسفہ کی تحصیل کے درپے ہوا امام صاحب تحصیل علم فلسفہ میں معروف ہوئے اور صرف اپنے مطالعہ سے

(بقیہ حاشیہ) کا وقت آ گیا ہے۔ ہندوستان بھر میں ہمارے علماء دین کے گروہ میں ایک بھی ایسا شخص ہو جو شکل سے جس نے محض خدمت دین کی غرض سے علوم جدیدہ میں دستگاہ کامل پیدا کرنے کی محنت اپنے اوپر فرض کی ہو۔ اور جو اعتراضات ان علوم کی رو سے اس پر وارد ہوتے ہیں ان سے کماحقہ واقفیت پیدا کی ہو۔ اور پھر ان اعتراضات کے اٹھانے میں حتی المقدور کوشش کی ہو۔ اس زمانہ میں ہمارے علماء کی تحقیق صرف اس امر میں محصور ہے کہ اگر کوئی شخص واقعات نفس الامری کی بناء پر جو حسب تحقیقات علوم جدیدہ تجربہ اور مشاہدہ سے ثابت ہوئے ہیں اسلام پر کوئی اعتراض کرے تو یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ ان واقعات کو ہی انسانی عقل کی غلطی کا ہونا ممکن ہے یا یہ ایک مختصر سا فقرہ ہے جو زمانہ بھر کے کل علوم صحیحہ کی تردید کے لئے کافی ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی استعداد کے موافق ان اعتراضات کے دفع کرنے کی کوشش کرتا ہے تو ہمارے علماء اس کی تکفیر کرتے ہیں۔

جب تک ہمارے علماء دین کاملین کے علوم میں اس درجہ تک ترقی نہیں کریں گے جو امام غزالی صاحب نے تحریر فرمایا ہے یعنی جب تک وہ کل زمانہ علوم جدیدہ کے بہم معلومات کا ذخیرہ جمع نہ کر لیں۔ اور ان معلومات کے بڑھانے کے وسائل اپنے لئے مہیا نہ کر لیں۔ جب تک ان کی یہ کوشش بے کار اور ان واقعی امور کے مقابلہ میں جو مشاہدہ اور تجربہ سے مسلم ثابت ہو چکے ہیں قیاسی دلائل جو تفاسیر اور روایات سے ایک ایک چیز نکالنا۔ اسلام اپنے بوچھ اقوال کی تائید میں آیات قرآن مجید پیش کرنا۔ اسلام کو ضعیف اور کلام الٰہی کا مستحکم جڑ کرنا ہے۔

اگر درحقیقت کسی کے دل پر اسلام کی واجب الاحترام عزت سے چوٹ لگتی ہے اور مغربی دنیا کے علوم سے جو صدمات زہریلا اثر دین اسلام پر پڑ رہا ہے اس کو دور کرنا خدمت دین سمجھتا ہے تو اس کو چاہئے کہ کمر ہمت باندھ کر امام غزالی کی طرح محققین کی علوم صحیحہ کی تحصیل کے درپے ہو جب وہ شخص ان علوم میں فضیلت حاصل کر چکے گا تب دنیا اس کو قدر سے دیکھے گی کہ جو شخص وہ سمجھا اس کو اعتقادات سے سے غلط اس کی تحریر اس قدر قابل قدر ہوتی اور اس کو قابل خطاب سمجھے جس کو ثواب حاصل کرنا ہو وہ اس کام کا جزا دیتا ہے۔ فمن شاء اتخذ الی ربہ ماٰبا۔ (مترجم)

بغیر مدد استاد کے کتب فلسفہ کو سمجھنا شروع کیا اور یہ کام میں اپنی فراغت کے وقت میں کرتا جب
مجھ کو علوم شرعی کے درس دینے اور تصنیف کرنے سے فرصت ملتی انہی ایام میں تھا۔ چونکہ مجھ کو
بغداد میں تین سو طالب علموں کی تعلیم کا کام سپرد تھا لیکن خدا تعالیٰ نے صرف انہیں اوقات
مسترقہ کے مطالعہ میں یہ قدرت دی کہ میں دو برس سے کم عرصہ میں ہی فلسفہ کی انتہائے علم سے
واقف ہو گیا۔ اس علم کو سمجھ لینے کے قریب ایک سال تک میں برابر سوچتا رہا کہ ان مضامین میں
غور و فکر کیا کرتا تھا اور ان مضامین کو باربار زبانی دہراتا اور اس کی صعوبت و آفات پر نظر کرتا
تھا۔ یہاں تک کہ اس میں جو دھوکہ یا دھوکا یا تحقیق پائی جاتی اور خیالات تھے ان سب کی مجھ کو اطلاع
حاصل ہو گئی کہ جس میں کچھ بھی شک نہیں ہے۔ پس اب ذرا اس علم کی حکایت مجھ سے سنیے اور
ان کے علوم کا ماحصل مجھ سے دریافت کر لیجئے کیونکہ ان کے بہت سے علوم دیکھے جن کی بے
شمار اصناف ہیں۔ گو متقدمین فلاسفہ اور متاخرین اور متوسطین ہر دو اوائل کی اس باب میں بہت
فرق تھا کہ بعض حق سے بہت بعید تھے اور بعض قریب۔ لیکن ہر دو میں اہم کمتر تین اصناف کا
کفر و الحاد سب پر لگا ہوا ہے۔

اقسام فلاسفہ

جملہ اقسام فلاسفہ کو نشان کفر شامل ہے

فلاسفہ کے تین اقسام ہیں

یہ جاننا چاہیے کہ فلسفیوں کے گو بہت سے فرقے اور مختلف مذہب ہیں۔ لیکن ان سب کی
تین قسمیں ہیں۔ یعنی۔
دہریہ، طبعیہ، الٰہیہ۔

۱۔ دہریہ قسم اول دہریہ

یہ وہ متقدمین فلاسفہ ہیں۔ ان کا یہ قول ہے کہ اس جہان کا کوئی صانع مدبر عالم
و قادر نہیں ہے۔ اور یہ عالم ہمیشہ سے اپنے آپ بے صانع موجود چلا آتا ہے۔ اور ہمیشہ حیوان
نطفہ سے اور نطفہ حیوان سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح ہمیشہ ہوتا رہا ہے۔ اور اسی طرح ہمیشہ ہوتا

ابو نصر فارابی) کیونکہ ان دو شخصوں کی مانند اور کسی شخص نے فلاسفۂ اہل اسلام میں سے فلسفہ ارسطاطالیس کو اس قدر کوشش سے نقل نہیں کیا اور ان شخصوں کے سوائے دوسروں نے اگر کچھ لکھا بھی ہے تو ان کے دلائل خلط ملط ہیں اور خالی از خبط نہیں۔ پڑھنے والے کا دل گھبرا جاتا ہے اور وہ نہیں جان سکتا کہ میں کیا سمجھا اور کیا نہ سمجھا۔ اور نہ یہ جان سکتا ہے کہ میں کیا سمجھا اور کیا نہ سمجھا اور نہ یہ جان سکتا ہے کہ کس امر کو قبول کرنا چاہئے اور کس کو رد کرنا چاہئے۔

ہمارے نزدیک فلسفۂ ارسطاطالیس سے جو کچھ بسبب نقل ان دو شخصوں کے صحیح ہے اس کی تین قسمیں ہیں۔

اوّل قسم: وہ جس سے تکفیر واجب ہے۔

(بقیہ حاشیہ) آنکھوں کو امام صاحب نے علم کے پڑھنے سے باز رکھنا کیا حقیقت میں مذہب اسلام ایسا ہے کہ وہ علوم عقلیہ کے مقابلہ کی تاب نہیں رکھتا۔ نہیں کیا یہ ممکن ہے کہ لوگوں کی آزادی کو دبا کر اور زبردستی کی فکر تحریف کلام اور شبہات علم کر دینے سے مذہب کو وہی استحکام و نصرت حاصل ہو سکے۔ ہرگز نہیں۔ اس قسم کے فکر نے فتووں کے دینے اور مخالف رایوں کے دبانے کا دنیا میں ہمیشہ یہ نتیجہ ہوا ہے کہ مذہب کو قوت دینے اور مخالف کو اور زیادہ اشتعال ہوا ہے۔

امام صاحب کے زمانہ میں بعض کتب عقلیہ کے ترجمے نہایت ناقص اور ناقابل فہم ہوئے تھے۔ امام صاحب خوف زدہ ہوئے تھے کہ جب یہ کتابیں سمجھ میں آویں گی تو ان کے عقائد میں فتور واقع ہو گا۔ اور جن لوگوں نے یہ ناقص ترجمے کئے تھے ان کے حق میں امام صاحب نے یہ وصیت فرمائی کہ ان کو قتل کیا جائے۔ مگر زمانے کی ان کو کب تک خبر ہوتی۔ آخر علوم حکمیہ جن کو امام صاحب روکنا چاہتے تھے دنیا میں پھیل گئے اور بکثرت شائع ہوئے ہیں۔ کئی زبانوں میں چھپ گئے ہیں اور گو ان علوم کو نقصان جاننے والے اس ملک میں ابھی کسی قدر ہیں تو ان علوم کے نتائج کا اعتقاد سے دل بہت کچھ آگاہ ہو گئے ہیں۔

چنانچہ یہ نصرت دین بھی امام غزالی صاحب کی۔ مگر اس زمانہ کا ایک محقق لکھتا ہے کہ "کوئی مذہب بجز دنیا میں نہیں ہے۔ جو دوسرے مذہب کو کہا جاتا ہے باطل کیوں نہ ہو اگر تمام جہان کا ثابت ہو۔ مگر یہ نصرت صرف اسی مذہب کو حاصل ہے جو حکمت کے مطابق ہے۔ اور میں یقین کرتا ہوں کہ وہ صرف ایک مذہب ہے جس کو میں مذہب اسلام کہتا ہوں"۔ وہ کہتا ہے کہ کوئی قدر اسلام کو ایسا نہیں ہے جس پر حکمت سے اعتراض ہو اور دنیا میں یہی خوبی ہے کہ اس کو حکمت سے اندیشہ نہیں ہے۔

اب دیکھنا چاہئے کہ اصلی طریقہ تائید و نصرت کا وہ ہے جو امام صاحب نے اختیار کیا تھا۔ یا وہ جو اس پچھلے شخص نے اس زمانہ میں اختیار کیا ہے۔ (مترجم)

اس لئے وہ محض تقلید کا انکار کرنے لگتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر دین اسلام حق ہوتا تو ایسے لوگوں پر

(بقیہ حاشیہ) یہ ہوگی کہ مسلمانوں میں انگریزی تعلیم کی اشاعت روکی جائے۔ مگر یہ ان کی سراسر غلطی ہے۔ یہ آفت انگریزی زبان سے پیدا نہیں ہوئی ہے۔ بلکہ اس کے مورث علوم حکمیہ جدیدہ ہیں۔ یہ علوم زبان اردو میں ترجمہ ہو گئے ہیں اور ہوتے جاتے ہیں۔ سلطنت ترکی علماء نے ان علوم کو زبان عربی میں بھی ترجمہ کرلیا ہے اور ان عربی کتابوں کا اس ملک میں بھی رواج ہوتا جاتا ہے امام صاحب کے زمانہ میں بھی یہ آفت اس وقت پھیلی تھی جب یہ علوم زبان عربی میں ترجمہ کئے گئے تھے اس ملک میں گو یہ علوم ابتداء بذریعہ زبان عربی انگریزی کے آئے ہوں۔ لیکن اب ان کی اشاعت اس قدر ہو گئی ہے۔ اور ان علوم کی کتابوں کے ترجمے اردو۔ فارسی۔ عربی میں کثرت سے ہو گئے ہیں کہ اب ان علوم کی واقفیت حاصل کرنے کے لئے انگریزی زبان دانی کی احتیاج نہیں رہی ہے۔ بلکہ وہ خیالات جو محرک زندقہ والحاد ہوتے ہیں۔ بذریعہ زبانہائے مشرق و بذریعہ اختلاط مختلف اقوام شائع ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ ایسی صورت میں ایک انگریزی زبان کی تعلیم بند کرنے سے کسی فائدہ کی توقع نہیں ہو سکتی ہے۔ بلکہ اس صورت میں تو نہ صرف یہی کافی ہوگا کہ زبان اردو کی حرف شناسی اور عربی زبان کی تعلیم بالکلیہ بند کی جائے۔ بلکہ یہ کہ خلقت کو کانوں سے بہرا اور آنکھوں سے اندھا بنا دیا جائے۔ تا کہ ان بد نصیبوں کے حواس تخیلات ملحدانہ کو کسی راہ سے ان کے دل و دماغ و روح تک نہ پہنچا سکیں۔

دوسری آفت اہل اسلام پر خود علمائے دین کی طرف سے آئی ہے۔ جن کو امام صاحب نے واجبی طور پر اسلام کے جاہل دوست کا لقب دیا ہے۔ یہ مقدس گروہ مخالفت علوم حکمیہ جدیدہ کو شرط اتقاء دینداری سمجھتا ہے۔ اور ان تمام واقعات نفس الامری سے جو ان علوم میں بذریعہ تجربہ و مشاہدہ ثابت ہو چکے ہیں۔ اور جن کا محقق ہونا تمام عقلائے عالم نے تسلیم کرلیا ہے انکار کرتے ہیں اور صرف اس حیلہ پر کہ حواس انسانی کی ادراکات میں غلطی کا ہونا ممکن ہے اپنے تئیں اور تمام عقلاء کو اندھا اور بہرا کہلانا گوارا کرتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ از روئے مذہب اسلام یہ یقین کرنا ضروری ہے کہ زمین ساکن ہے اور آفتاب اس کے گرد گردش کرتا ہے اور آسمان مجوف کروی جسم گنبد یا چوبی چھت کی مانند ہے۔ اور تمام ستارے اس میں جڑے ہوئے ہیں۔ اور اس میں چوکھٹ کواڑ۔ قبضے۔ کنڈے۔ سب لگے ہوئے ہیں۔

جلال الدین سیوطی نے آیات قرآنی اور روایات اسلامی سے اخذ کر کے ایک ہیئت اسلامی بنائی ہے۔ اور اس پر ایک رسالہ مسمی بہ الہیئۃ السنیہ تحریر کیا ہے۔ فخر الاسلام سید احمد خان صاحب نے اس رسالہ کے بعض مضامین کو اپنی ایک تحریر میں مختصراً بیان کیا ہے جو ہم یہاں بجنسہٖ نقل کرتے ہیں۔

وہ لکھتے ہیں کہ عرش یعنی فلک الافلاک کے گرد چار نہریں ہیں۔ ایک نور کی ایک نار کی۔ ایک برف کی۔ ایک پانی کی۔ پھر لکھا ہے کہ کل دنیا کے لوگوں کی جس قدر بولیاں ہیں اتنی ہی زبانیں عرش کی ہیں۔ پھر لکھا ہے کہ عرش سرخ یاقوت کا ہے۔ اور عرش کے پیچھے بحر مسجور ہے۔ ایک روایت کی سند پر لکھا ہے کہ عرش (باقی اگلے صفحہ پر)

جنھوں نے اس علم میں ایسی باریکیاں نکالیں کبھی کچھ نہ رہتا۔ پس جب وہ اُن کے کفر اور انکار کی بابت کن چکتا ہے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فی الامر یہ ہے کہ دین سے اعراض و انکار کیا جائے گا

(بقیہ حاشیہ) سبز زمرد کا ہے۔ اس کے چار پاؤں یاقوت احمر کے ہیں۔ جن پر کے ستر ہزار پردے ہیں ایک نور کا۔ ایک ظلمت کا۔ جبرئیل نے کہا کہ اگر میں ذرا بھی آگے جاؤں تو جل جاؤں۔

اگر یک سر موئے برتر پرم
فروغ تجلی بسوزد پرم

پھر لکھتے ہیں کہ زمین کے گرد حق کا پہاڑ ہے جو زمین کو گھیرے ہے۔ پھر لکھتے ہیں کہ سات زمینیں مثل سات آسمانوں کے تہ بہ تہ ہیں جو ایک دوسرے سے اسی قدر فاصلے پر ہیں۔ رعد کو وہ ایک فرشتہ اور اس کی آواز کو گرج اور اس کی بھاپ یا کوڑے کی چمک کو بجلی قرار دیتے ہیں۔

ابن مسعود کی روایت کرتے ہیں کہ جب فرشتہ سمندر میں پاؤں رکھ دیتا ہے تو مد ہوتا ہے اور جب نکال لیتا ہے تو جزر ہوتا ہے۔

اب ہر ایک شخص جس کو خدا نے کچھ عقل دی ہے سمجھ سکتا ہے کہ ان اقوال جہل کو اس وقت کے محققین علوم جدیدہ مذہب اسلام کی نسبت کیا خیال کرتے ہوں گے۔ امام صاحب کا یہ قول نہایت سچ ہے کہ ان محققین کو سچے دلائل کی صحت میں تو کچھ شک پیدا نہیں ہوتا لیکن ان کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ اسلام دلائل قطعی کے انکار اور جہالت پر مبنی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فلسفہ سے رغبت اور اسلام سے نفرت روز بروز بڑھتی جاتی ہے۔ جس شخص نے یہ گمان کیا کہ ان علوم کے انکار سے اسلام کی نصرت ہوتی ہے اس نے حقیقت میں دین اسلام پر سخت ظلم کیا۔

مگر امام صاحب کا یہ کہنا کہ یہ دونوں آفتیں فلسفہ سے پیدا ہوئی ہیں کلی طور پر صحیح نہیں ہے۔ آفت اول کی نسبت شاید کسی قدر یہ خیال صحیح ہو مگر دوسری آفت خود علمائے دین نے اپنی جہالت سے پیدا کی ہے۔ اور وہ جہالت علوم عقلیہ و فلسفہ کی طرف منسوب نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ چونکہ یہ آفت علوم عقلیہ سے جاہل رہنے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے اس لئے اس کی وجہ ان علوم کو ہی کا باعث سمجھنا چاہئے۔ معاذ اللہ اسی طرح یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ تمام کفر و ضلالت کا موجب قرآن مجید ہے۔ کیونکہ کفر و ضلالت بھی قرآن مجید سے جاہل رہنے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔

یہ دوسری آفت اسلام کے جاہل دوستوں کی عقل یا نادانی کا نتیجہ ہے۔ بلکہ اس آفت نے تو شک نہیں کہ پہلی آفت کو اور بھی خطرناک بنا دیا ہے کیونکہ علوم عقلیہ نے اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا کہ اپنے دلائل یقینیہ و مسائل قطعیہ کے ذریعہ سے نوجوانوں کے دلوں کو اپنا گرویدہ بنا لیا۔ اس کے مقابلہ میں ہمارے علماء نے دین اسلام کو نہایت نقص اور بے معنی کر کے یہ منظر دہرانی صورت میں پیش کیا کہ اسلام کی حقیقت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

نے بہت سے اشخاص دیکھے ہیں جو صرف اتنی سی بات سے راہ حق سے بھٹک گئے ہیں اور جن
کے پاس سوائے اتنی بات کے اور کوئی سند نہیں تھی۔ جب ایسے شخص کو کہا جاتا ہے کہ جو شخص ایک
صفت خاص میں کامل ہو ضروری نہیں کہ وہ ہر ایک صفت میں ویسا ہی کامل ہو۔ مثلاً جو شخص علم فقہ
یا کلام میں ماہر ہو ضروری نہیں کہ وہ طبیب حاذق بھی ہو اور نہ یہ ضروری ہے کہ جو معقول سے نا
واقف ہو وہ علم نحو سے بھی ناواقف ہو بلکہ ہر کارے و ہر مردے۔ ایسے لوگ اپنے فن کے شہسوار
و ماہر کامل ہوتے ہیں۔ اگرچہ وہ اور چیزوں میں محض احمق و جاہل ہوں۔ پس اوائل فلاسفہ کا
کلام در باب علوم ریاضی استدلالی ہے اور در باب الٰہیات تخمینی و ظنی۔ اس کی معرفت اسی کو حاصل
ہو سکتی ہے جس نے اس کا تجربہ کیا ہو اور اس میں خوض کیا ہو۔ جب ایسے شخص کے ساتھ جس
نے تقلید اختیار کی ہو یہ تقریر کی جاتی ہے تو وہ اس کو قبول نہیں کرتا۔ بلکہ غلبہ ہوا و شوق بطالت اور
عقلمند کہلانے کی آرزو اس کو اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ جمیع علوم میں فلسفیوں کی تحسین پر اصرار
کرے۔ غرضکہ یہ آفت عظیم ہے۔ اور واجب ہے کہ ہر ایک ایسے شخص کو جو ان علوم میں خوض
کرے بسبب اس آفت کے زجر کی جائے۔ کیونکہ اگرچہ یہ امور دین سے بالکل تعلق نہیں رکھتے۔
لیکن چونکہ ان کے دیگر علوم کی بنیاد ایسی ہے اس لئے ان سے دین کو خرابی اور آفت پہنچی
ہے۔ پس جو کوئی اس میں خوض کرتا ہے۔ اس کی نسبت یہ کہنا چاہئے کہ وہ دین سے خارج
ہو گیا اور اس کے منہ سے لگام تقویٰ نکل گئی۔

(بقیہ حاشیہ) میں اس کی یہ صورت ہے جیسے ان خدا نا ترسوں نے دنیا پر ظاہر کی ہے ہرگز نہیں۔ اسلام
کی یہ صورت ان خود غرض مولویوں کے موضوع اقوال سے بن رہی ہے جو لوگوں نے اپنی طرف سے اس میں ملا دئے ہیں۔ ہم
یقین دلاتے ہیں کہ یہ جدید مذہب اسلام نہیں۔ اب وقت ہے کہ اسلام کے جاہل دوست اس کے سچے اور مخلص
دوست بنیں اور آج زمانہ میں جو عیب اسلام پر لگائے جاتے ہیں وہ اپنے عیوب میں اور اعتراف کریں کہ جن
امور کو دین نے اور اطمینان و تشفی ٹھہرایا ہے وہ ہمارے اور ہمارے باپ دادوں کے بنائے ہوئے ہیں جو اسلام میں
شامل ہو گئے ہیں۔ ورنہ مذہب اسلام ان تمام عیوب سے منزہ ہے۔

اصلاح ہو جاتے خوش کن ارادہ ہے۔ مرتب کی سنت در مسلمانی سنت

لسفہ بیان کئے جاتے ہیں وہ صحاح ستہ میں ہرگز موجود نہیں۔ علم ریاضی کی نحوست اور آفت تو یہ تھی کہ جو بیان کی گئی۔

۳۔ منطق ۳۔ منطقیات۔ اس علم کو کوئی مسئلہ بطور نفی یا اثبات دین سے تعلق نہیں رکھتا ہے۔ منطق کیا ہے؟ غور کرنا طریق ہائے استدلال و قیاسات پر۔ و نیز غور کرنا اس امر پر کہ مقدمات برہان کے کیا کیا شرائط ہیں۔ اور وہ کس طرح مرکب ہوتی ہیں۔ حد صحیح کی شرائط کیا ہیں۔ اور ان کی ترتیب کس طرح ہوتی ہے۔ و نیز مثلاً یہ امور کہ علم یا تصور ہے۔ جس کی معرفت حد پر منحصر ہے۔ یا تصدیق جس کی معرفت برہان پر منحصر ہے۔ اور ان امور میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس کا انکار واجب ہو۔ بلکہ یہ تو اسی قسم کی باتیں ہیں جو خود علماء متکلمین اور اہل نظر نے در باب دلائل بیان کی ہیں۔ اور اگر کچھ فرق ہے تو صرف عبارات و اصطلاحات کا ہے۔ یا اس بات کا کہ انھوں نے تعریفات میں زیادہ مبالغہ کیا ہے اور بہت تفصیل کی ہیں۔ اس باب میں ان کے کلام کی مثال یہ ہے جب یہ ثابت ہو گیا کہ ہر الف، ب ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ بعض ب الف ہے۔ یعنی جب یہ صحیح ہے ہر انسان حیوان ہے تو لازم آتا ہے کہ بعض حیوان انسان ہیں اور اس مطلب کو اہل منطق اپنی اصطلاح میں اس طرح بیان کیا کرتے ہیں کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ ہوا کرتا ہے۔ تو اب منطق سے دین کو کچھ تعلق نہیں اور ان کے انکار سے خوف بد اعتقادی ہے پس ان امور کا بھلا اصول دین سے کیا تعلق ہے کہ اس سے اعراض و انکار کیا جائے اگر انکار کیا جائے تو اس انکار سے بجز اس کے اور کچھ حاصل نہ ہو گا کہ اہل منطق ایسے منکر کی عقل کی نسبت بلکہ اس کے دین کے نسبت بھی جو اس کے زعم میں ایسے انکار پر مبنی ہیں بد اعتقاد ہو جائیں گے۔ ہاں اہل منطق اس علم میں ایک تاریکی میں بھی پڑے ہوئے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ

(بقیہ حاشیہ) سراسر ہیئت جدیدہ پر ازالہ و بائر تعصب و نادانی ہے۔ جہاں تک ہمارا خیال پہنچتا ہے شاید صرف وجود خارجی ہفت سموات کا ہی ایک ایسا مسئلہ ہے جس کی ہیئت جدیدہ تکذیب کرتی ہے اور ہیئت قدیم تکذیب نہیں کرتی۔ پھر حقیقت ہیئت قدیمہ نے اس مسئلہ اسلامی کو بھی بالکل اچھوتا نہیں چھوڑا۔ بلکہ نو افلاک ثابت کر کے وجود ہفت سموات کا بھی ابطال کر دیا۔ پس ہم حیران ہیں کہ ہیئت جدیدہ کے علاوہ کونسے ایسے مسائل ہیں جن سے مسائل دینی کی تکذیب ہوتی ہے۔ اور عقائد مذہبی میں تزلزل واقع ہوتا ہے۔ لیکن بالفرض اگر ایسے مسائل ہوں بھی تو بقول امام صاحب امور قطعیہ کے انکار کی نسبت ان کی تاویل کرنا بہتر ہے۔ اور یہاں اسلام کو سخت بدنامی کی آفت سے بچاتا ہے۔ اور برعکس اس کے ابطال ہیئت جدیدہ کے درپے ہونا اسلام کی کمالی بدخواہی کرنا اور دشمن دنیا میں اس کو ذلیل کرنا ہے جس کا عذاب ہمارے علماء کی گردن پر ہوگا۔ (مترجم)

مثلاً پانی، ہوا، آگ، وہ اجسام مرکب۔ مثلاً حیوانات، نباتات، معدنیات کی بحث ہوتی ہے اور تیز

(بقیہ حاشیہ) تصریح نہیں کی کہ جو شخص ان مسائل اربعہ کا قائل ہو اس کی نسبت کیا حکم ہے۔ ان مسائل اربعہ میں سے جن میں امام صاحب حکماء سے مخالفت کرنا ضروری سمجھتے ہیں مسئلہ اولیٰ تو یقیناً ایسا ہے کہ امام صاحب اس کے قائل کی نسبت تکفیر جائز نہیں رکھتے۔ کیونکہ تلازم اسباب طبعی کے باب میں تو معتزلہ کی بھی یہی رائے ہے۔ اور امام صاحب نے معتزلیوں کی تردید سے منع فرمایا ہے۔ مسئلہ ثانی کو سب اہل اسلام تسلیم کرتے ہیں اور جمہور اہل اسلام کا بھی اعتقاد یہ ہے کہ نفس انسانی جوہر قائم بذاتہ ہے۔ امام صاحب نے حکماء سے صرف طریق ثبوت مسئلہ مذکور میں مخالفت کی ہے۔ یعنی امام صاحب یہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ جن دلائل عقلیہ سے حکماء نفس انسانی کا جوہر قائم بذاتہ ہونا ثابت کرتے ہیں وہ دلائل اس غرض کے لیے کافی نہیں ہیں۔ چنانچہ امام صاحب تہافۃ الفلاسفہ میں فرماتے ہیں کہ اس باب (مسئلہ ثانی) میں جو کچھ حکماء نے تحریر کیا ہے اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس کا ازروئے شرع انکار واجب ہو بلکہ ہمارا مطلب حکماء کے اس دعویٰ پر اعتراض کرنا ہے کہ دلائل عقلیہ کے ذریعہ سے نفس کا جوہر قائم بذاتہ ہونا ثابت ہو سکتا ہے۔ ورنہ ہم اس امر کو نہ خدا تعالیٰ کی قدرت سے بعید سمجھتے ہیں نہ یہ کہتے ہیں کہ شریعت اس کی مخالف ہے۔

علیٰ ہذا القیاس مسئلہ ثالث کے باب میں جملہ اہل اسلام کا اعتقاد ہے کہ روح انسانی جسم کے ساتھ فنا نہیں ہوتی بلکہ جسم سے علیحدہ ہونے کے بعد باقی رہتی ہے۔ اس مسئلہ میں بھی امام صاحب نے حکماء سے صرف طریق ثبوت مسئلہ مذکور میں مخالفت کی ہے نہ نفس مسئلہ میں۔ البتہ صرف مسئلہ رابع ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے قائل کو امام صاحب کافر قرار دیتے ہیں۔ اس مسئلہ کی نسبت ہم نے ایک علیحدہ حاشیہ میں کسی قدر تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے۔

بحث تلازم اسباب طبعی

اگرچہ مسائل اربعہ مذکورہ بالا میں سے مسئلہ اولیٰ امام صاحب کے نزدیک ایسا مسئلہ نہیں ہے جس کے قائل ہونے سے خوف کفر ہو۔ لیکن بلاشبہ یہ نہایت اہم مسئلہ ہے۔ اور اس زمانہ میں اس پر بحث کرنے کی زیادہ ضرورت پیش آئی ہے۔ کیونکہ درحقیقت یہی مسئلہ وہ خطرناک چٹان ہے جس پر آ کر مذاہب کے جہاز آ کر ٹکرائے ہیں اور پاش پاش ہوئے ہیں۔ اس لئے ہم امام صاحب کے دلائل پر یہاں کسی قدر تفصیل کے ساتھ نظر کرنا چاہتے ہیں۔ تہافۃ الفلاسفہ میں امام صاحب فرماتے ہیں کہ حکماء کا یہ مذہب ہے کہ سبب اور مسبب میں جو مقارنت پائی جاتی ہے وہ ضروری ہے یعنی سبب اور مسبب کے درمیان اس قسم کا لزوم ہے کہ ممکن نہیں کہ سبب بغیر مسبب کے اور مسبب بغیر سبب کے موجود ہو سکے۔ اس مسئلہ میں ہم کو حکماء کے ساتھ اس واسطے نزاع لازم ہے کہ اس سے کل معجزات و خوارق عادات کا مثلاً لاٹھی کا سانپ بن جانا، مردوں کا زندہ ہونا، چاند کا پھٹ جانا وغیرہ کا انکار لازم آتا ہے۔

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس امر پر بحث کی جاتی ہے کہ وہ کیا اسباب ہیں جن سے ان اجسام میں تغیر اور استحالہ اور

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گزشتہ) اس بات کے قائل ہوتے ہیں کہ ہر شے کا اپنے مجرائے طبعی پر قائم رہنا ضروری ہے۔ انھوں نے ان تمام امور مجردہ کو پا لیا ہے۔ لیکن در حقیقت سبب اور مسبب کے درمیان تلازم ضروری نہیں یعنی سبب کا اثبات متضمن اثبات مسبب یا نفی سبب متضمن نفی مسبب نہیں ہے۔ جیسے پانی پینے اور پیاس بجھنے یا کھانے اور سیر ہونے یا آگ کے قریب آنے اور جلنے وغیرہ مشاہدات میں دو واقعات کا ایک دوسرے کے مقارن ہونا پایا جاتا ہے۔ ہم کہتے ہیں۔ کہ اس مقارنت کی وجہ بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محض اپنے ارادہ سے ایک ایسا سلسلہ مقرر کر دیا ہے کہ اس قسم کے واقعات ہمیشہ ایک دوسرے کے مقارن واقع ہوتے ہیں۔ یہ وجہ نہیں ہے کہ فی نفسہ ان واقعات میں کوئی ایسی صفت موجود ہے جس کی وجہ سے ضروری ہے کہ وہ ایک دوسرے کے مقارن واقع ہوں۔ مثلاً آگ سے جلنے کی مثال پر غور کرو۔ ہم کہتے ہیں کہ قرب آتش اور جلنے میں ضروری تلازم نہیں ہے۔ یعنی عقل اس بات کو جائز سمجھتی ہے کہ کسی شے کے ساتھ آگ کا قرب ہو اور وہ نہ جلے۔ یا ایک شے جل کر خاکستر ہو جائے اور آگ اس کے قریب تک نہ آئی ہو۔ ہمارے مخالفین کا یہ دعویٰ ہے کہ فاعل احتراق آگ ہے اور آگ فاعل بالطبع ہے نہ فاعل بالاختیار۔ یعنی آگ کی ذات مقتضی اس امر کی ہے کہ احتراق اس سے وقوع میں آئے۔ ہم کہتے ہیں کہ فاعل احتراق اللہ تعالیٰ ہے بواسطہ ملائکہ یا بغیر واسطہ ملائکہ کیونکہ آگ بذات خود بے جان شے ہے۔ ہم اپنے مخالفین سے سوال کرتے ہیں کہ اس بات کا کیا ثبوت ہے کہ فاعل احتراق آگ ہے؟ اس کا جواب غالباً وہ یہ دیں گے کہ یہ امر مشاہدہ عینی سے ثابت ہے لیکن مشاہدہ سے تو صرف اس قدر ثابت ہے کہ بوقت قرب آتش احتراق وقوع میں آتا ہے۔ لیکن یہ ثابت نہیں کہ بوجہ قرب آتش احتراق وقوع میں آتا ہے۔ یعنی یہ ثابت نہیں کہ آگ کا قرب سبب احتراق ہے۔ علیٰ ہذا القیاس کسی کو اختلاف نہیں کہ نطفہ حیوان میں روح اور قوت مدرکہ اور حرکت پیدا کرنے کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے۔ باپ فاعل حیات بینائی و شنوائی و دیگر قویٰ مدرکہ کا نہیں سمجھا جاتا۔ زیادہ توضیح کے لئے ہم ایک اور مثال لکھتے ہیں۔ اگر ایک ایسا مادر زاد اندھا پایا جائے کہ اس کی آنکھ میں جالا ہو اور اس نے کبھی یہ نہ سنا ہو کہ رات اور دن میں کیا فرق ہوتا ہے۔ اور اچانک دن کے وقت اس کی آنکھ سے جالا دور ہو جائے تو وہ ضرور یہ سمجھے گا کہ جو کچھ اس کو نظر آتا ہے اس کا فاعل آنکھ کا کھل جانا ہے۔ اور وہ یہ بات بھی سمجھے گا کہ جب تک اس کی آنکھ صحیح و سالم اور کھلی رہے گی۔ اور اس کے سامنے کوئی رکاوٹ نہ ہوگی۔ اور شے مقابل رنگ دار ہوگی تو ضرور ہے کہ وہ رنگ اس کو نظر آئے۔ اس کی سمجھ میں یہ نہیں آسکتا کہ جب یہ سب شرائط موجود ہوں تو وہ شے پھر کیوں نہ نظر آئے۔ لیکن جب سورج غروب ہو کر رات تاریک ہوگی تو اس کو معلوم ہوگا کہ اشیاء کا نظر آنا بوجہ نور آفتاب کے تھا۔ لیکن ہمارے مخالفین کو یہ کس طرح معلوم ہے کہ مبادی وجود میں ایسے اسباب و علل موجود نہیں ہیں جن کے اجتماع سے یہ حوادث پیدا ہوتے ہیں لیکن چونکہ یہ اسباب و علل ہمیشہ قائم رہتے ہیں اس لئے ان (باقی اگلے صفحہ پر)

کلیات کا علم ہے جزئیات کا علم نہیں ہے۔ یہ بھی کفر صریح ہے بلکہ حق الامر یہ ہے کہ آسمانوں اور

(بقیہ حاشیہ) جو بذریعہ حواس حاصل ہوتے ہیں وہ جزئی کہلاتے ہیں۔ صرف بذریعہ عقل بلا توسط حواس ہم کسی طرح جزئیات کا علم حاصل نہیں کر سکتے۔ مگر علم باری تعالیٰ میں اس قسم کا تفرقہ نہیں ہے۔ جو علوم ہم کو عقل یا حواس کے ذریعے سے معلوم ہوتے ہیں ان کو وہ اپنی ذات سے معلوم کرتا ہے۔ ہم جو اس کو سمیع و بصیر کہتے ہیں اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جس طرح ہمارے مدرکات سمع و مدرکات بصر مختلف چیزیں ہیں اسی طرح اس میں سمع و بصر دو مختلف قوتیں ہیں۔ نہیں۔ بلکہ سمیع و بصیر کے یہ معنی ہیں کہ وہ ہر چیز کو یعنی جن کے جاننے والے کو ہم دانا سمیع کہتے ہیں اور نیز ان اشیا کو جن کے جاننے والے کو ہم بصیر کہتے ہیں جانتا ہے ورنہ اس کے علم میں کوئی تقسیم اس قسم کی نہیں ہے۔

علی ہذا القیاس زمانہ کی تقسیم ماضی و حال و استقبال میں محض انسانی تقسیم ہے۔ خدا کے نزدیک ماضی و حال و استقبال ازل و ابد سب یکساں ہے۔ وہی جانتا ہے کہ ہم اس کے علم کو اپنے محدود ناچیز جزئی علم سے تمیز کرنے کے لئے کس لفظ سے تعبیر کریں۔ جس کے صرف یہ معنی ہوں گے کہ اس کے علم پر اطلاق ماضی و حال و استقبال نہیں ہو سکتا۔ بلکہ وہ سب جزئیات کو کلی طور پر جانتا ہے۔ لا یعزب عنہ مثقال ذرۃ فی السموات ولا فی الارض۔ ماحصل اس تمام بحث کا یہ ہے کہ ہم خدا تعالیٰ کے ہر علم کو اصطلاحاً علم کلی کہتے ہیں۔ اور اس کے لئے لفظ جزئی کا استعمال نہیں کرتے۔ پس جو لوگ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کو کلیات کا علم ہے جزئیات کا علم نہیں ہے۔ اس سے اگر ان کی مراد وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی تو یہ عقیدہ عین اسلام کے مطابق ہے اور اس سے اعلیٰ درجہ کی تنزیہ جناب باری تعالیٰ کی ظاہر ہوتی ہے۔ اور مجھ کو شک نہیں کہ امام صاحب کا حکم تکفیر ایسے اعتقاد پر اطلاق نہیں پا سکتا ہے۔ (مترجم)

مسئلہ حدوث امام صاحب نے کتاب التفرقہ بین الاسلام والزندقہ میں مسئلہ قدم عالم کو منجملہ ان مسائل کے شمار کیا جن کے سبب تکفیر واجب ہے۔ اس لئے اس مسئلہ پر ہم کچھ زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں سمجھتے۔ جو لوگ مادہ میں خود بخود وجوب تسلیم کرتے اور اس کو اپنے وجود میں کسی واجب الوجود کا محتاج نہ جان کر قدم مادہ کے قائل ہوتے ہیں۔ ان کے کافر ہونے میں تو کچھ کلام نہیں ہو سکتا لیکن سوال ان لوگوں کی نسبت ہے جو خدا پر مع تمام صفات اور رسول ﷺ پر صحیح طور پر ایمان لاتے ہیں۔ اور خدا کی ذات ہی کو محتاج الیہ و علت العلل کل کائنات کا سمجھتے ہیں۔ لیکن وہ یہ سمجھتے ہیں کہ چونکہ خدا تعالیٰ مع اپنی صفات کے جن میں ایک صفت ارادہ بھی ہے علت تامہ اس عالم کا ہے اور تخلف معلول کا علت سے جائز نہیں ہے۔ اس لئے مادہ بھی قدیم ہے لیکن مادہ کو قدیم بالذات نہیں کہتے۔ بلکہ ان کے نزدیک قدیم بالذات صرف باری تعالیٰ ہے۔ اور ہم کو ان قدم عالم اس کے عدم حقیقی کا صرف ایک پرتو یا عکس ہے۔ وہ یہ بھی سمجھتے ہیں کہ جس طرح قدم صفات کے ماننے سے تعدد قدما یا قدما یا خدا کا تعدد لازم نہیں آتا اسی طرح قدم مادہ کے تسلیم کرنے سے بھی یہ امور لازم نہیں آتے۔

ہم نہیں سمجھتے کہ امام صاحب کا حکم تکفیر ایسے شخص کے متعلق ہو سکتا ہے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اور زمین میں کوئی شے ذرہ بھر بھی اللہ تعالیٰ کے علم سے پوشیدہ نہیں ہے۔

۳۔ **عالم قدیم ہے۔** از انجملہ فلاسفہ کا یہ قول ہے کہ عالم قدیم اور ازلی ہے اہل اسلام میں ایک شخص بھی ایسا نہیں گذرا جس نے ذرہ بھر ان مسائل کو تسلیم کیا ہو۔ رہے دیگر مسائل علاوہ مسائل مذکورہ بالا کے مثلاً اس کا نفی صفات کرنا اور ان کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے علیم ہے نہ ایسے علم کے ذریعے سے جو زائد علی الذات ہو یا اس قسم کا اور علم ہے۔ پس اس باب میں مذہب فلاسفہ مذہب معتزلہ کے قریب ہے اور معتزلیوں کو ایسے اقوال کے باعث کافر کہنا واجب نہیں ہے اس کا ذکر ہم نے ایک علیحدہ کتاب "تفرقہ بین الاسلام والزندقہ" میں کیا ہے جس سے واضح ہوگا کہ جو اپنی رائے سے مخالفت کرنے والے کی تکفیر پر جلدی کرتا ہے اس کی رائے فاسد[1] ہے۔

۵۔ **سیاست مدن۔** اس علم میں جو کچھ فلاسفہ نے کلام کیا ہے۔ اس کا تعلق تدبیر واصلاح امور دنیوی وامور سلطنت سے ہے اور یہ سب کچھ فلاسفہ نے کتب مقدسہ سے لیا ہے جو

(بقیہ حاشیہ) مشکل یہ ہے کہ کسی قول کی بناء پر حکم دیا جاتا ہے مگر اس قول کا وہ مطلب قرار دیا جاتا ہے جو ہرگز اس قول کے قائل کا نہیں ہوتا۔

یہ جو بات مذکور ہوئی ہماری رائے میں مسائل مثلاً ایسے مسائل نہیں ہیں کہ ہر حال میں ان کے قائلین کی علی الاطلاق تکفیر واجب ہو۔ بلکہ ان میں وہ تخصیصات قابل لحاظ ہیں جو اوپر مذکور ہوئیں۔ (مترجم)

[1]: امام صاحب "التفرقہ بین الاسلام والزندقہ" میں تحریر فرماتے ہیں کہ اہل اسلام کا کوئی فرقہ بھی ایسا نہیں ہے جو تاویل کا محتاج نہ ہو سب سے زیادہ تاویل سے پرہیز کرنے والے امام احمد بن حنبل ہیں وہ اقسام تاویل سے سب سے بعید تاویل کرنے پر بھی مجبور ہوئے ہیں۔ ہر فرقہ کو کہ وہ کیسا ہی ظواہر آیات کا پابند رہا ہو اس کو بھی تاویل کی ضرورت پڑتی ہے۔ صرف وہی شخص جو حد سے زیادہ جاہل و غبی ہو تاویل نہ کرتا ہوگا۔

تاویل کے پانچ درجے ہیں۔ ظاہری معنی ہر ایک چیز کے جس کی خبر دی گئی ہے وجود ذاتی ماننا ہے۔ جبکہ اس کا وجود ذاتی ناممکن ہو تو وجود حسی تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور جب کہ اس کا تسلیم کرنا بھی ممتنع ہو تو وجود خیالی یا وجود عقلی کا تسلیم کیا جاتا ہے۔ اگر اس کا تسلیم کرنا بھی ممتنع ہو تو وجود شبہی اور مجازی کا تسلیم کرتا ہے۔ ان پانچ مدارج تاویل پر اہل اسلام کے تمام فرقے متفق ہیں۔ اور ان میں سے کوئی بھی تاویل کرنا تکذیب رسول نہیں ہے۔ ہاں اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان تاویلوں کا جائز ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ بذریعہ دلیل ان کے ظاہری معنوں کا محال ہونا ثابت ہو۔

ان پانچوں کے لئے دو مقام ہیں ایک تو عوام خلق کا دوسرا مقام ہے ان کے لئے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

انبیاء پر نازل ہوئیں یا اولیاء سلف کی نصائح ماثورہ سے نقل کیا ہے۔

۶۔ علم اخلاق۔ اس علم میں ماحصل کلام فلاسفہ کا یہ ہے کہ انھوں نے صفات و اخلاق نفس کو حصر کیا ہے اور ان کی اجناس و انواع اور ان کے معالجات و مجاہدات کی کیفیت کو بیان کیا ہے۔

اس کلام کا ماخذ کلام صوفیہ ہے

اس علم کو فلاسفہ نے کلام صوفیہ سے اخذ کیا ہے۔ جو لذات دنیاوی سے روگردانی کر کے یاد الٰہی میں ہمیشہ مستغرق رہنے والے۔ ہوا و حرص سے لڑنے والے۔ اور راہ خدا پر چلنے والے ہیں۔ صوفیہ کرام کو مجاہدات کرتے کرتے بعض اخلاق نفس اور ان کے عیوب اور ان کے آفات اعمال کا انکشاف ہوا ہے۔ اور انھوں نے اس کا بیان کیا ہے۔ فلاسفہ نے ان امور کو ان سے اخذ کر کے اپنے کلام میں ملا لیا ہے تاکہ اس کے وسیلے اور اس کی بدولت زیب و زینت پا کر ان کے خیالات باطل کی ترویج ہو۔

ان فلاسفہ کے زمانہ میں بلکہ ہر زمانہ میں خدا پرست بزرگ بھی ہوتے رہے ہیں۔ خداوند تعالیٰ نے دنیا کو کبھی ایسے لوگوں سے خالی نہیں رکھا ہے۔ یہ لوگ زمین کی اوتاد ہیں۔ اور ان کی برکت سے اہل زمین پر رحمت نازل ہوتی ہے۔ جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ رسول

(بقیہ حاشیہ) تو یہی بہتر ہے کہ جو کچھ ہے اس کو نہیں اور جو غیر معنی لفظ کے ہیں ان کے تغیر و تبدل سے قطعاً پرہیز کریں اور ارباب سوالات کو بالکل بند کر دیں۔

رہبر اہل تحقیق کا مقام ہے۔ سب ان کے معتقد ہیں اور بقدر ضرورت بحث کرنی اور برہان قاطع کے سبب ظاہری معنوں کو ترک کر دینا حق ہے۔ لیکن ایک دوسرے کی تکفیر اس وجہ سے نہ کرنی چاہیے جس امر کو اس نے برہان قاطع سمجھ کر ظاہری معنوں کو ترک کیا ہے اس کے سمجھنے میں اس نے غلطی کی ہے نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ بات آسان نہیں ہے۔ ہم ان میں سے کسی کی ہو۔ اور انصاف کی رو سے لوگ اس پر غور کریں۔ مگر باہم اختلاف ہونا ممکن نہیں ہے

جن باتوں میں غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے وہ دو قسم ہیں۔ ایک تو اصول عقائد سے متعلق ہیں۔ اور دوسرے فروع سے۔ اصول ایمان کے تین ہیں۔ (۱) ایمان باللہ۔ (۲) رسول۔ (۳) روز آخر۔ ان کے سوا سب فروع ہیں۔

بعض آدمی بغیر برہان کے اپنے ذہن و وہم کے غلبہ سے تاویل کر بیٹھتے ہیں۔ اگر وہ تاویل اصول عقائد سے متعلق نہ ہو تو ایسی صورت میں بھی تاویل کرنے والے کی تکفیر نہیں کرنی چاہیے۔

خدا تعالیٰ نے فرمایا کہ اُن کی برکت سے ہی اہل زمین پر بارش ہوتی ہے اور اُن کی برکت سے ہی رزق ملتا ہے۔ اور اصحاب کہف ایسے ہی لوگوں میں تھے۔

امتزاج کلام صوفیہ و فلاسفہ سے دو دو آفتیں پیدا ہوئیں

زمانہ سلف میں ان فلاسفہ کا مذہب وہی تھا جس پر قرآن مجید ناطق ہے۔ لیکن چونکہ انھوں نے کلام نبوت اور کلام صوفیہ کو اپنی کتابوں میں ملا لیا۔ اس سے دو آفتیں پیدا ہوگئیں۔ یعنی ایک آفت تو اس شخص کے حق میں ہے جس نے مسائل فلسفہ کو قبول کیا۔ اور دوسری اس شخص کے حق میں جس نے مسائل مذکورہ کی تردید کی۔ جو آفت کی تردید کرنے والوں کے ہر قول حق میں پیدا ہوئی۔

آفت اول پر قول فلاسفہ سے بلا امتیاز حق و باطل انکار کیا گیا

وہ ایک عظیم آفت تھی۔ کیونکہ ضعیف العقل لوگوں میں سے ایک گروہ نے یہ گمان کیا کہ چونکہ یہ کلام اُن کتابوں میں مندرج اور انکی جھوٹی باتوں میں مخلوط ہے۔ اس لئے لازم ہے کہ اس سے علیحدگی اختیار کی جائے اور اس کا ذکر تک زبان پر نہیں آنا چاہئے۔ بلکہ اس کے ذکر والے پر عمل منکر کے ارتکاب کا الزام لگایا جائے۔ اور اس کی وجہ یہ ہوئی کہ ان لوگوں نے پہلے یہ کلام نہ سنا تھا۔ ورنہ سنا تو سب سے اول انہیں فلاسفہ سے سنا۔ اس لئے اپنے ضعف عقل سے انھوں نے یہی سمجھ لیا کہ چونکہ اس کلام کا قائل مذموم ہے۔ اس لئے یہ کلام بھی باطل ہے۔ اس کی ایسی مثال ہے کہ ایک شخص کسی نصرانی سے سنتا ہے کہ لا الہ الا اللہ عیسیٰ رسول اللہ اور اس قول کو بُرا سمجھتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ یہ تو نصرانی کا قول ہے۔ اس سے اتنا نہیں ہوسکتا کہ ذرا ٹھہر جائے اور تامل کرے کہ نصرانی جو کافر ہے تو کیا بہ اعتبار اس قول کے ہے۔ یا بلحاظ اس بات کے کہ وہ نبوت محمد ﷺ سے انکار کرتا ہے۔ اگر بجز اس انکار کے اس کے کفر کی اور کوئی وجہ نہیں ہے تو ہرگز نہیں چاہئے کہ اُن امور میں جو حقیقت میں موجب کفر نصرانی نہیں ہیں مثلاً کسی ایسے امر میں جو فی نفسہ حق ہے گو اس کو وہ نصرانی بھی حق جانتا ہو اس کی مخالفت کی جائے۔ یہ عادت ضعیف العقل لوگوں کی ہے۔ جو شناخت حق کا مدار لوگوں پر رکھتے ہیں اور یہ نہیں کرتے کہ حق کے ذریعہ سے لوگوں کو شناخت کریں لیکن عاقل آدمی سرتاج عقلاء حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی پیروی

کرتے ہیں۔ جنھوں نے فرمایا کہ شناخت حق بذریعہ شناخت آدمی مت کرو۔ بلکہ اول شناخت
حق حاصل کرو۔ پھر اہل الحق کی خود ہی شناخت ہو جائے گی۔ پس صاحب عقل معرفت حق
حاصل کرتے ہیں۔ اور پھر نفس قول پر نظر کرتے ہیں۔ اگر وہ حق ہوا تو خواہ اسکا قائل جھوٹا ہو یا
سچا اس کو قبول کر لیتے ہیں۔ بلکہ عاقل آدمی باوجود اہل ضلالت کے اقوال میں سے بھی امر حق
نکال لینا چاہتا ہے۔ کیونکہ وہ جانتا ہے کہ زر خالص خاک ہی سے نکلتا ہے۔ اور اگر صراف کو
اپنی بصیرت پر وثوق ہو تو اس بات کا کچھ خوف نہیں کہ وہ کھوٹے سکے غیر خالص میں ہاتھ ڈالے
اور کھرے کو کھوٹے اور جھوٹے مال سے تمیز کر کے علیحدہ کر لے۔ کھوٹے سکے چلانے والے
سے معاملہ کرنا ایک گنوار دیہاتی کے حق میں باعث زجر ہو سکتا ہے۔ لیکن ایک سمجھدار صراف
کے حق میں ایسا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ دریا پر جانے سے اس شخص کو منع کیا کرتے ہیں۔ جو شناوری نہ
جانتا ہو نہ تیراک کامل کو۔ اور سانپ کو ہاتھ لگانے سے بچے کو روکا کرتے ہیں نہ افسوں گر ماہر کو۔
قسم ہے کہ اکثر خلقت کو اپنی نسبت یہ ظن غالب ہو گیا ہے کہ ہم کو حق و باطل اور ہدایت و ضلالت
کے تمیز کرنے میں کمال درجہ کی عقل و دانائی اور مہارت ہے۔ اس لئے جہاں تک ممکن ہو خلقت
کو گمراہ لوگوں کی کتابوں کے مطالعہ سے روکنا واجب ہے۔ کیونکہ اگر وہ اس آفت سے جو ہم
پیچھے بیان کر آئے ہیں بچ بھی گئے لیکن دوسری آفت سے جسکا ہم ابھی ذکر کرنے والے ہیں
نہیں بچ سکیں گے۔

جن لوگوں کی طبیعتوں میں علوم مستحکم نہیں ہوئے اور جن کی آنکھیں خدا تعالیٰ نے انکی نہیں کھو
لیں کہ ان کو مذاہب کی غایت مقصود سوجھے انھوں نے ہمارے بعض کلمات پر بھی جو ہم نے اپنی
تصنیفات میں اسرار علوم دین میں بیان کئے ہیں اعتراض کئے ہیں۔ اور یہ سمجھا ہے کہ ہم نے وہ
کلمات فلاسفہ متقدمین سے لئے ہیں۔ حالانکہ ان میں سے بعض ذہن اپنے طبعزاد خیالات
ہیں۔ اور یہ کچھ تعجب کی بات نہیں کہ ایک راہگیر کا قدم دوسرے راہگیر کے نقش پر پڑے اور ان
میں سے بعض کلمات کتب شرعیہ میں پائے جاتے ہیں۔ اور وہ کلمات زیادہ تر کتب تصوف میں
موجود ہیں۔ اور اچھا فرض کرو۔ کہ کلمات مذکورہ بجز کتب فلاسفہ کے اور کہیں نہیں پائے جاتے۔
لیکن جب کلمات فی نفسہ معقول ہوں اور دلائل منطقی سے ان کی تائید ہوتی ہو اور کتاب و سنت
کے مخالف نہ ہوں تو یہ ہرگز مناسب نہیں۔ کہ ان سے کنارہ کشی اور انکار کیا جائے کیونکہ اگر ہم یہ
طریق اختیار کریں اور جس امر حق کی طرف کسی پیرو دین باطل کا خیال گیا ہو اس کی ترک کرنے

لگیں۔ تو ہم کو امور حق کا بہت سا حصہ چھوڑنا پڑے گا۔ اور یہ بھی لازم آئیگا کہ جملہ آیات قرآن مجید و احادیث نبوی و حکایات سلف صالحین و اقوال حکماء و علماء صوفیہ سے بھی کنارہ کیا جائے۔ کیونکہ مصنف کتاب اخوان الصفاء[1] نے اُن کو بطور شہادت اپنی کتاب میں درج کیا ہے اور اُن کے ذریعہ سے احمقوں کے دلوں کو اپنی طرف کھینچا ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوگا کہ دین باطل کے پیرو حق کو اپنی کتابوں میں درج کر کر ہم سے چھین لیں گے۔ اقل درجہ عالم کا یہ ہے کہ وہ جاہل گنوار کی طرح نہ ہو۔ پس اس کو شہد سے گو کہ وہ آلۂ حجامت میں ہو پرہیز نہیں کرنا چاہئے۔ اس کو یہ بات بہ تحقیق معلوم ہونی چاہئے۔ کہ آلۂ حجامت سے نفس شہد میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوسکتا۔ طبیعت کا اُس سے متنفر ہونا جہل عامی پر مبنی ہے۔ اور منشاء اس کا یہ ہے کہ آلہ حجامت ناپاک خون کے واسطے موضوع ہے۔ پس جاہل شخص یہ سمجھتا ہے کہ خون شاید آلۂ حجامت میں پڑنے کی وجہ سے ہی ناپاک ہوگیا ہے۔ اور اتنا نہیں جانتا کہ وجہ ناپاکی کی تو اور صفت ہے جو خود اُس کی ذات میں ہے۔ اگر شہد میں وہ صفت موجود نہیں ہے تو ایک ظرف خاص میں پڑنے سے اس کو وہ صفت حاصل نہیں ہوسکتی۔ پس ضرور نہیں کہ اس ظرف میں آجانے سے شہد ناپاک ہوجاوے۔ یہ ایک وہم باطل ہے جو اکثر لوگوں کے دلوں پر غالب ہو رہا ہے۔ جب تم کسی کلام کا ذکر کرو اور اس کلام کو کسی ایسے شخص کی منسوب کرو جس کی نسبت وہ حسن عقیدت رکھتے ہیں تو وہ لوگ فوراً اس کلام کو گو وہ باطل ہی کیوں نہ ہو قبول کرلیں گے۔ لیکن اگر اس کلام کو ایسے شخص کی طرف منسوب کرو جو اُن کے نزدیک بد اعتقاد ہے تو گو وہ کلام سچا ہی کیوں نہ ہو وہ ہرگز اس کو قبول نہیں کرنے کے۔ غرضیکہ اُن کا ہمیشہ یہی وتیرہ ہے۔ کہ حق کی شناخت بذریعہ قائل کے کرتے ہیں۔ یہ نہیں کرتے کہ قائل کی شناخت بذریعہ حق کے کریں۔ سو یہ نہایت گمراہی ہے۔ پس یہ آفت تو وہ ہے جو قبول نہ کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔

[1] یہ ایک ضخیم کتاب ہے چار مجلدات میں ۵۲ علوم پر مشتمل ہے اور جس میں ہر ایک علم پر ایک مستقل رسالہ لکھا گیا ہے۔ جو رسالہ انسانیت پر ہے اس میں حقیقت نبوت و معاد کو فلسفیانہ طرز پر بیان کیا ہے۔ خیال کیا گیا ہے کہ اس کتاب کو جیسا اس کے نام سے ظاہر ہوتا ہے بہت سے اشخاص نے مل کر لکھا ہے۔ مگر عموماً وہ احمد ابن عبداللہ کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ (مترجم)

آفت دوم: فلاسفہ کے بعض اقوال حق کے ساتھ دھوکے سے اقوال باطل بھی قبول کر لئے جاتے ہیں

آفت دوم یعنی قبول کرنے کی آفت ۔ جو شخص کتب فلاسفہ مثلاً اخوان الصفا وغیرہ کا مطالعہ کرتا ہے اور ان کلمات کو دیکھتا ہے جو انھوں نے انبیاء کے کلام حکمت نظام و اقوال صوفیہ کرام سے لے کر اپنے کلام میں ملائے ہیں تو وہ ان کو اچھے لگتے ہیں۔ اور وہ ان کو قبول کر لیتا ہے۔ اور ان کی نسبت حسن عقیدت رکھنے لگتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو کچھ اس نے دیکھا اور پسند کیا ہے اس کے حسن ظن وہ ان باطل باتوں کو بھی جو اس میں ملی ہوئی ہوتی ہیں قبول کر لیتا ہے۔ یہ اصل ایک قسم کا فریب ہے جس کے ذریعے سے آہستہ آہستہ باطل کی طرف کھینچا جاتا ہے اور بوجہ آفت کے کتب فلاسفہ سے زجر واجب ہے کیونکہ ان میں بہت خطرناک باتیں اور دھوکے ہیں۔ اور جس طرح اس شخص کو جو تیراکی نہ جانتا ہو دریا کے کناروں کی پھسلن سے بچانا واجب ہے اسی طرح خلقت کو ان کتابوں کے مطالعہ سے بچانا واجب ہے۔ اور جس طرح سانپوں کے چھونے سے بچوں کی حفاظت کرنی واجب ہے اسی طرح اس بات کی بھی حفاظت واجب ہے کہ لوگوں کے کانوں میں فلاسفہ کے اقوال جس میں جھوٹ سچ سب کچھ ملا ہوا ہے نہ پہنچنے پائیں۔ افسوں گر پر واجب ہے کہ اپنے خورد سال بچے کے روبرو سانپ کو ہاتھ نہ لگائے۔ جبکہ اس کو معلوم ہے کہ وہ بچہ بھی اس کی ریس کرے گا اور گمان کرلے گا کہ میں بھی یہ کام کر سکتا ہوں بلکہ افسوں گر پر واجب ہے کہ بچے کو سانپ سے اس طرح پر ڈراوے کہ اس کے روبرو خود سانپ سے بچتا رہے۔ اسی طرح عالم پر جو اپنے علم میں مضبوط ہے یہی کرنا واجب ہے۔ پھر دیکھو کہ افسوں گر کامل سانپ پکڑتا ہے چونکہ وہ زہر و تریاق کو پہچانتا ہے تو وہ تریاق کو تو علیحدہ نکال لیتا ہے۔ اور زہر کو کھو دیتا ہے۔ ایسے افسوں گر کو یہ مناسب نہیں کہ جو شخص حاجتمند تریاق ہو اس پر تریاق کے دینے میں بخل کرے۔ علیٰ ہذا القیاس ایک صراف بصیر جو کھوٹے کھرے کا فرق بخوبی جانتا ہے جب اپنا ہاتھ کیسہ سکہ غیر خالص میں ڈالتا ہے تو زر خالص کو علیحدہ نکال لیتا ہے۔ اور کھوٹے سکے اور ردی مال کو پرے پھینک دیتا ہے۔ یہ مناسب نہیں کہ ایسے شخص کو جو حاجتمند زر خالص ہو اس کے دینے میں بخل کرے۔ بعینہ یہی طریقہ عالم کو اختیار کرنا چاہئے۔ جب حاجتمند تریاق یہ جان کر کہ یہ شے سانپ میں سے نکالی گئی ہے جو مرکز زہر اس کے لینے سے

مذہب تعلیمیہ اور اُس کی آفات

امام صاحب مذہب اہل تعلیم کی تحقیق شروع کرتے ہیں

جب میں علم فلسفہ سے فراغت پا چکا اور اس کی تحصیل و تفہیم کر چکا اور جو کچھ اس میں کھوٹ تھا وہ بھی دریافت کر چکا تو مجھ کو معلوم ہوا کہ اس طریقہ سے بھی میری پوری پوری غرض حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور عقل کو یہ استقلال نصیب نہیں کہ تمام مطالب پر حاوی ہو سکے۔ اور نہ اس سے ایسا کشف حاصل ہو سکتا ہے کہ تمام مشکلات پر سے حجاب اٹھ جائے۔ چونکہ اہل تعلیم نے نہایت درجہ کی شہرت حاصل کی ہوئی ہے اور خلقت میں ان کا یہ دعویٰ مشہور ہے کہ علوم و معانی امور کی معرفت امام معصوم قائم بالحق سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے میں نے یہ ارادہ کیا کہ مقالات اہل تعلیم کی تفتیش کروں۔ اور دیکھوں کہ ان کی کتابوں میں کیا لکھا ہے۔

۱؎ اہل تعلیم ایک فرقہ ہے اہل بدعت کا جو اپنے تئیں شیعہ کہتے ہیں۔ یہ فرقہ کئی ناموں سے مشہور ہے خراسان میں تعلیمیہ یا اہل تعلیم اور ملاحدہ اور عراق میں قرامطہ وغیرہ کے نام سے مشہور ہے۔ اس فرقہ کو باطنیہ بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ ان کا بڑا اصول مذہب یہ ہے کہ ظاہر کے لئے باطن ہونا ضروری ہے۔ اور وہ اسی اصول کے مطابق شریعت کے کل احکام ظاہری کی تاویل کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک وضو سے مراد محبت امام کا اقرار کرنا ہے۔ اور نماز سے جس کی نسبت قرآن میں ان الصلوٰۃ تنھی عن الفحشاء والمنکر ہے رسول مراد ہے۔ اور غسل سے تجدید عہد اور زکوٰۃ سے تزکیہ نفس اور روزہ سے مخالفت مراد اور حج سے اخفائے اسرار مراد ہے

امام غزالی صاحب کے زمانہ میں اس فرقہ کو بہت ترقی حاصل ہوئی خراسان میں تو ان کا ایسا ان کا چرچا تھا کہ کل طاقت پر اثر کے خلفاء اور امراء تک پر ان کا رعب چھایا ہوا تھا

فرقہ تعلیمیہ نے اپنے مسائل مذہبی کی بحث میں قرآنی قانون اور اصول عقلیہ کے طرز پر کتب مذہبی تصنیف کی تھیں۔ امام غزالی صاحب نے اس فرقہ کی تردید میں متعدد کتابیں لکھیں۔ چنانچہ ان میں سب سے پہلے اس امر کا مستظہری نام رکھا (مستظہری) یعنی ابو العباس احمد المستظہر باللہ جو اس وقت خلیفہ تھے۔ ۱۲

خلیفہ وقت کا حکم امام صاحب کے نام

میرا یہ ارادہ ابھی پورا نہیں ہوا تھا کہ خلیفہ وقت کی طرف سے ایک حکم تاکیدی صادر ہوا کہ ایسی کتاب تصنیف کروں جس سے مذہب اہل تعلیم کی حقیقت کھل جائے۔ میں اس حکم کی تعمیل سے انکار نہیں کر سکتا تھا۔ اور یہ حکم میرے اصلی مقاصد کے انجام کے لئے ایک اور تحریک خارجی ہو گئی۔ پس میں نے اس کام کو اس طرح پر شروع کیا کہ اہل تعلیم کی کتابیں ڈھونڈتا اور ان کے اقوال جمع کرنے لگا۔ میں نے ان لوگوں کے بعض اقوال جدید سنے تھے۔ جو خاص اس زمانہ کے لوگوں کے خیالات سے پیدا ہوئے ہیں۔ اور ان کے علماء سلف کے طریق معہود سے مختلف ہیں۔ پس میں نے ان اقوال کو جمع کر کے نہایت عمدگی سے مرتب کیا اور بعد تحقیق کے ان کا پورا پورا جواب تحریر کیا۔

امام صاحب سے بعض اہل حق کا رنجیدہ ہونا کہ تردید مخالفین سے ان کے شبہات کی اشاعت ہوتی ہے

یہاں تک کہ بعض اہل حق مجھ سے نہایت آزردہ خاطر ہوئے۔ کہنے لگے کہ تم نے اہل تعلیم کے دلائل کی تقریر میں بہت مبالغہ کیا ہے۔ اور مجھ سے کہنے لگے کہ اس قسم کی تقریر تم نے اہل تعلیم کے فائدے کے لئے خود کوشش کی ہے۔ اور اگر تو اس قسم کے شبہات کی خود تحقیق و ترتیب نہ کرتا تو ان لوگوں میں تو اس قدر ہمت نہ تھی کہ اپنے مذہب کی تائید میں اس قدر تقریر کر سکتے۔

اہل حق کا اس طرح پر آزردہ خاطر ہونا ایک وجہ سے بجا تھا کیونکہ جب حارث محاسبی نے مذہب معتزلہ کی تردید میں ایک کتاب تصنیف کی تھی تو احمد بن حنبل بھی اس بات پر ان پر آزردہ خاطر ہو گئے تھے۔ اس پر حارث محاسبی[1] نے جواب دیا تھا کہ بدعت کی تردید کرنا فرض ہے۔ امام احمد نے کہا ہاں یہ ٹھیک ہے لیکن تم نے پہلے ان کے بدعتیوں کے شبہات بیان کئے ہیں اور پھر ان کا جواب دیا ہے۔ لیکن یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ شبہ کو پڑھ کر کوئی ایسا شخص مطالعہ کرے جو شبہ کو تو سمجھ لے لیکن وہ جواب کی طرف متوجہ نہ ہو یا جواب کی طرف توجہ ہو تو لیکن جواب کو سمجھ نہ سکے۔

---

[1] حارث محاسبی ابو عبداللہ ان کا نام ہے۔ حضرت امام احمد حنبل کے ہم عصر تھے علم کلام و تصوف میں ان کی بہت سی تصانیف ہیں۔ ان کی وفات ۲۴۳ھ میں ہوئی ہے۔

طریق تصرف حق سے ناواقف ہیں۔

بعض خدشات اہل اسلام کا جواب

اس صورت میں اس بات کا اقرار کرنا بہتر ہے کہ معلم کی ضرورت ہے اور اس کا بھی کہ بے شک وہ معلم معصوم ہے اور معلم معصوم محمد ﷺ ہیں۔ اب اگر وہ یہ کہیں کہ ان کو تو انتقال ہو چکا ہے تو ہم کہیں گے کہ تمہارا معلم غائب ہے پھر اگر وہ یہ کہیں کہ ہمارے معلم نے دعوت حق کرنے والوں کو تعلیم دے کر مختلف شہروں میں منتشر کیا ہے اور وہ اس بات کا منتظر ہے کہ لوگوں میں اگر کوئی اختلاف واقع ہو یا ان کو کوئی مشکل پیش آئے تو وہ اس کی طرف رجوع کریں تو اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ ہمارے معلم نے بھی دعوت حق کرنے والوں کو علم سکھایا ہے اور ان کو مختلف شہروں میں منتشر کیا ہے اور تعلیم کو کامل طور پر پہنچا دیا ہے۔ جیسا کہ خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے الیوم اکملت لکم دینکم اور تعلیم کے کامل ہو جانے کے بعد جس طرح غائب ہو جانے سے کچھ ضرر نہیں ہو سکتا اسی طرح نبی کے مر جانے سے بھی کچھ ضرر نہیں ہو سکتا۔

اب ان کا ایک سوال باقی رہا کہ جس امر کی نسبت ہم نے معلم سے کچھ نہیں سنا ہے اس میں کس طور سے تصرف کریں۔ کیا اس میں بذریعہ نص کے حکم دیں؟ مگر ہم نے کبھی کوئی نص نہیں سنی۔ یا بذریعہ اجتہاد و رائے کے حکم دیں؟ مگر اس میں اختلاف واقع ہونے کا خوف ہے۔ تو اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ ایسی صورت میں ہم اس طور پر عمل کریں گے جس طرح پر معاذ نے کیا تھا جن کو رسول اللہ ﷺ نے جانب یمن دعوت اسلام کے لئے بھیجا تھا یعنی بصورت ہونے نص کے ہم اس کے بموجب حکم دیں گے اور بصورت نہ ہونے نص کے اجتہاد سے حکم دیں گے چنانچہ اہل تعلیم کے دعوت کرنے والے بھی جب امام سے بہت دور مثلاً انتہا مشرق کی طرف ہوتے ہیں تو اسی طریق پر عمل کرتے ہیں کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ بذریعہ نص حکم دیا جائے۔ کیا وجہ کہ نصوص متناہیہ واقعات غیر متناہیہ کے لئے کافی نہیں ہو سکتے اور نہ یہ ممکن ہے کہ ہر ایک واقعہ کے لئے امام کے شہر کی طرف رجوع کریں اور بعد قطع مسافت پھر واپس آئیں۔ ممکن ہے کہ اس عرصہ میں سوال کنندہ مر جائے اور رجوع کرنے سے مقصود فوت ہو جائے اور جس شخص کو سمت قبلہ میں شک ہوا اس کو بجز اس کے اور کوئی چارہ نہیں کہ اجتہاد سے نماز ادا کرے۔ کیونکہ اگر وہ تحقیق سمت قبلہ کے لئے امام کے شہر کی طرف رجوع کرے گا تو نماز کا وقت فوت ہو جائے گا پس جس صورت میں بنا ظن پر جہت غیر قبلہ کی طرف نماز جائز ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ اجتہاد

میں غلطی کرنے والے کے لئے ایک اجر اور صحت والے کے لئے دو اجر ہیں تو اسی طرح جملہ
امور اجتہادی کا حال ہے اور علی ہذا القیاس فقیر و بے نوا کو زکوٰۃ کے روپیہ دینے کی نسبت سمجھنا
چاہئے۔ اکثر ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ ایک شخص اپنے اجتہاد سے کسی آدمی کو فقیر سمجھتا ہے اور وہ وقت
میں دولت مند ہوتا ہے اور اپنے حال کو اخفا کرتا ہے سو اگر ایسا شخص غلطی بھی کرے تو اس غلطی پر
اس کو کچھ مواخذہ نہ ہوگا کیونکہ مواخذہ ہر شخص پر صرف بموجب اس کے اعتقاد کے ہوتا ہے اب
اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ہر ایک شخص کے مخالف کا اعتقاد بھی اسی درجہ کا ہے جس درجہ کا اس کا
اپنا اعتقاد ہے تو ہم یہ جواب دیں گے کہ ہر شخص کو خود اپنے اعتقاد کی پیروی کرنے کا حکم دیا گیا
ہے جس طرح کہ سمت قبلہ میں اجتہاد کرنے والا اپنے اعتقاد کی پیروی کرتا ہے گو کوئی اور شخص
اس کی مخالفت کرے۔

اب اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس صورت میں مقلد پر امام ابو حنیفہ و شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کی
پیروی کرنا لازم ہے یا کسی اور کی؟ تو ہم یہ پوچھیں گے کہ مقلد کو جب سمت قبلہ کی نسبت اشتباہ ہو
اور اجتہاد کرنے والوں میں اختلاف واقع ہو تو اس کو کیا کرنا چاہئے؟ غالباً اس کا یہی جواب دے
گا کہ وہ اپنے دل سے اجتہاد کرے کہ وہ دلائل قبلہ کے باب میں کس شخص کو سب سے عالم اور
سب سے فاضل سمجھتا ہے سو اسی کے اجتہاد کی پیروی کرنی لازم ہے اسی طرح پر مذاہب کا حال
ہے۔ پس خلقت کا اجتہاد کی طرف رجوع کرنا امر ضروری ہے۔ انبیاء و آئمہ بھی باوجود علم کے کبھی
کبھی غلطی کرتے تھے۔ چنانچہ خود رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میں تو جب ظاہر کے حکم کرتا ہوں
اور بھیدوں کا مالک خدا ہے یعنے میں غالب ظن پر جو قول شواہد سے حاصل ہوتا ہے حکم کرتا ہے اور
قول شواہد میں کبھی کبھی خطائیں بھی ہوتی ہیں پس جب ایسے اجتہادی امور میں انبیاء بھی خطا
سے محفوظ نہیں رہ سکتے تو اور اشخاص کیا امید رکھ سکتے ہیں۔؟

اس مقام پر اہل تعلیم کے دو سوال ہیں ایک یہ کہ اگرچہ قول مذکور بالا امور اجتہادی کے باب
میں صحیح ہے لیکن اصول عقائد کے باب میں صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ اصول قواعد میں غلطی کرنے والا
معذور متصور نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں کیا طریق اختیار کرنا چاہیے؟ اس سوال کے جواب میں
ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اصول و عقائد کتاب و سنت میں مذکور ہیں اور اس کے سوا جو اور امور از قسم
تفصیل و مسائل اختلافی ہیں اس میں امر حق بذریعہ قسطاس مستقیم کے وزن کرنے سے معلوم
ہو جاتا ہے اور یہ وہ موازین ہیں جن کا اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں ذکر فرمایا ہے اور یہ تعداد میں

مجھ کو اس کی صداقت کا کس طرح علم ہو؟ کیونکہ اس معجزہ کے ذریعہ سے تو تمام خلقت نے خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی صداقت کو بھی نہیں مانا تھا۔

اس کے سوا اور بہت سے مشکل سوالات ہیں جو سوائے دقیق دلائل عقلیہ کے رفع نہیں ہو سکتے۔ اب تیرے نزدیک دلیل عقلی پر تو وثوق نہیں ہو سکتا اور معجزہ سے صداقت اس وقت تک معلوم نہیں ہو سکتی جب تک سحر کی حقیقت اور سحر اور معجزہ کے درمیان فرق معلوم نہ ہو کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو گمراہ نہیں کرتا۔ اور یہ مسئلہ کہ اللہ تعالیٰ بندوں کو گمراہ کرتا ہے یا نہیں اور اس کے جواب کا اشکال مشہور ہے۔ پس ان تمام اعتراضات کا رفع کس طرح ہو سکتا ہے؟ اور تیرے امام کی پیروی اس کے مخالف کی پیروی پر مقدم نہیں ہے۔ انجام کار وہ ان دلائل عقلی کو بیان کرنے لگے گا جس سے وہ انکار کرتا تھا اور اس کا مخالف بھی ویسا ہی بلکہ اس سے واضح تر دلائل بیان کرے گا۔ اس سوال سے ان میں ایسا انقلاب عظیم واقع ہوا ہے کہ اگر ان کے سب اگلے اور پچھلے اس کا جواب لکھنا چاہیں تو نہیں لکھ سکیں گے اور حقیقت میں یہ خرابی ان ضعیف العقل لوگوں کی وجہ سے پیدا ہوئی جنہوں نے اہل تعلیم کے ساتھ مباحثہ کیا اور بجائے اس کے کہ اعتراض کو خود ان پر الٹا کر دالیں وہ جواب دینے میں مشغول ہو گئے لیکن یہ طریق ایسا ہے کہ اس کلام میں طول ہو جاتا ہے اور وہ جلد سمجھ میں نہیں آ سکتا یہ طریق مناظرہ خصم کے ساکت کرنے کے مناسب نہیں ہوتا۔

اب اگر معترض یہ کہے کہ یہ تو معترض پر اعتراض الٹ دینا ہوا مگر کیا کوئی اس سوال کا جواب تحقیقی بھی ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ ہاں اس کا جواب ہے۔ کہ اگر شخص متحیر مذکور نے صرف یہ کہا کہ میں متحیر ہوں اور کوئی مسئلہ معین نہیں کیا کہ فلاں مسئلہ میں متحیر ہے۔ تو اس کو یہ کہا جائے گا کہ تو اس مریض کی مانند ہے جو کہے کہ میں بیمار ہوں لیکن اپنا اصلی مرض نہ بتائے اور علاج طلب کرے۔ پس اس کو یہ کہا جائے گا کہ دنیا میں مرض مطلق کا کوئی علاج نہیں ہے۔ لیکن امراض معین مثلاً درد سر یا اسہال وغیرہ کے علاج تو ہیں۔ سو متحیر کو یہ معین کرنا چاہیے کہ وہ کس امر میں متحیر ہے۔ جب وہ کوئی مسئلہ معین کرے تو ہم اس کو امر حق ان موازین خمسہ کے ذریعہ سے وزن کر کے سمجھا دیں گے جن کو سمجھ کر ہر ایک شخص کو چار و ناچار اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ بے شک یہ وہ سچی میزان ہے کہ اس ذریعہ سے جو شے وزن کی جائے وہ قابل وثوق ہے۔ پس وہ میزان کو سمجھ لے گا۔ اور اس کے ذریعہ سے کسی وزن کا صحیح ہونا بھی سمجھ لے گا۔ جس طرح حساب لکھنے والا طالب

علم نفس حساب کو سمجھ لیتا ہے اور نیز اس بات کو کہ معلم حساب خود حساب جانتا ہے اور اس علم میں سچا ہے۔ ہم نے تیرے لئے اس امر کی تشریح کتاب قسطاس میں بیس اوراق میں کی ہے۔ پس اس کتاب کو غور سے پڑھنا چاہئے۔ فی الحال یہ مقصود نہیں کہ اہل تعلیم کے مذہب کی خرابی بیان کی جائے۔

امام صاحب کی تصانیف در تردید مذہب اہل تعلیم

کیونکہ یہ امر اولاً ہم اپنی کتاب المستظہری میں بیان کر چکے ہیں۔

ثانیاً کتاب حجۃ الحق میں۔ یہ کتاب اہل تعلیم کے ان اعتراضات کا جواب ہے جو بغداد میں ہمارے روبرو پیش کیے گئے۔

ثالثاً کتاب مفصل الخلاف میں جو بارہ فصل کی کتاب ہے اور یہ کتاب ان اعتراضات کا جواب ہے جو مقام ہمدان میں ہمارے روبرو پیش کئے گئے۔

رابعاً کتاب الدرج میں۔ جس میں خانہ دار نقشہ ہے اس کتاب میں ان کے وہ اعتراضات مندرج ہیں۔ جو مقام طوس میں ہمارے روبرو پیش کئے گئے۔ یہ اعتراضات سب سے زیادہ رکیک ہیں۔

خامساً کتاب القسطاس میں۔ یہ کتاب فی نفسہ ایک مستقل تصنیف ہے اس کا مقصود یہ ہے کہ میزان علوم بیان کی جائے اور یہ بتلایا جائے کہ جو شخص اس میزان پر حاوی ہو جائے تو پھر اس کو امام کی کچھ حاجت نہیں رہتی بلکہ یہ بتلانا بھی مقصود ہے۔ کہ اہل تعلیم کے پاس کوئی ایسی شے نہیں جس کے ذریعے تاریکی رائے سے نجات ملے۔ بلکہ وہ تعیین امام پر بھی دلیل قائم کرنے سے عاجز ہیں۔

ہم نے بارہا ان کی آزمائش کی اور مسئلہ ضرورت تعلیم و معلم معصوم میں ان کو سچا تسلیم کیا۔ اور نیز یہ بھی تسلیم کیا کہ معلم معصوم وہی شخص ہے جو انہوں نے معین کیا ہے۔ لیکن جب ہم نے ان سے اس علم کی بابت سوال کیا۔ جو انھوں نے اس امام معصوم سے سیکھا ہے اور چند اشکالات ان پر پیش کئے تو وہ لوگ ان کو سمجھ بھی نہ سکے۔ چہ جائیکہ ان اشکالات کو حل کرتے جب وہ لوگ عاجز ہوئے تو امام غائب کی طرف متوجہ ہوئے اور کہا۔ کہ اس کے پاس سفر کر کے جانا ضروری ہے

تعجب یہ ہے کہ انھوں نے اپنی تمام عمریں طلب معلم میں اور اس اُمید میں کہ اس کے ذریعہ سے
فتح پا کر کامیاب ہوں گے برباد کیں اور مطلق کوئی شے اس سے حاصل نہ کی۔ اُن کی مثال اس
شخص کی سی ہے جو نجاست کی وجہ سے ناپاک ہو اور پانی کی تلاش میں تگ ودو کرتا ہو اور آخر اس کو
پانی مل جائے اور اس کو وہ استعمال نہ کرے اور بدستور آلودہ نجاست رہے۔

بعض لوگوں نے ان کے کچھ علم کا دعویٰ کیا ہے اور جو کچھ انھوں نے بیان کیا وہ بعض ضعیف
اقوال منجملہ فلسفہ فیثاغورث[1] تھے۔ یہ شخص متقدمین حکماء میں سے ہے اور اس کا مذہب جمیع
مذاہب فلاسفہ سے ضعیف تر ہے۔ ارسطاطالیس نے اس کی تردید کی ہے اور اس کے اقوال کو
ضعیف اور ذلیل ثابت کیا ہے۔ چنانچہ اس کا بیان کتاب اخوان الصفا میں موجود ہے اور حقیقت
میں فیثاغورث کا فلسفہ سب سے زیادہ بے معنی ہے۔ تعجب ہے ایسے شخص پر جو اپنی تمام عمر تحصیل
علم کی مصیبت اُٹھائے اور پھر ایسے کمزور ردی علم پر قناعت کرے اور یہ سمجھے کہ میں نہایت درجہ
کے مقاصد علوم پر پہنچ گیا ہوں۔ پس ان لوگوں کا جس قدر ہم نے تجربہ کیا اور ان کے ظاہر و باطن
کا امتحان کیا تو یہ معلوم ہوا کہ یہ لوگ عوام الناس اور ضعیف العقول کو اس طرح [illegible]
فریب میں لاتے ہیں کہ اوّل تو ضرورت معلم بیان کرتے ہیں تو ہم قوی اور مستحکم کلام سے ان کے
ساتھ مجادلہ کرتے ہیں اور جب ضرورت معلم کے باب میں کوئی شخص ان کی مساعدت کرتا ہے
اور کہتا ہے کہ اچھا لاؤ ہم کو ان کا علم بتلاؤ اور اس کی تعلیم سے ہم کو فائدہ پہنچاؤ تو وہ ٹھہر جاتا ہے اور
کہتا ہے اب جو تو نے ضرورت معلم تسلیم کر لی ہے تو بذریعہ طلب اس کو حاصل کرنا چاہیے۔
کیونکہ میری غرض صرف اسی قدر تھی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ جانتا ہے کہ اگر میں کچھ اور آگے
بڑھا تو ضرور رسوا ہوں گا اور ادنےٰ ادنےٰ مشکلات کے حل کرنے سے عاجز ہو جاؤں گا۔ بلکہ اُن
کا جواب دینا تو درکنار ان کے سمجھنے سے بھی عاجز رہوں گا۔ پس اصل تعلیم کی یہ حقیقت حال تھی

---

[1] یہ یونانی حکیم ہے جس نے اپنے تئیں لفظ فیلسوف سے موسوم کیا۔ یہ حکیم حرکات کا قائل تھا کہ آفتاب مرکز عالم ہے اور کرہ
زمین سیارہ اس کے گرد گردش کرتا ہے۔ موجودہ زمانہ کی اس تحقیق سے علمائے اہل اسلام کو بھی خبر تھی۔ یہ حکیم تناسخ کا بھی قائل تھا
کہتے ہیں کہ اس نے ایک مرتبہ دیکھا کہ کوئی شخص ایک کتے کو مار رہا ہے اور کتا چلا رہا ہے۔ فیثاغورث نے اس کو مارنے سے
منع کیا اور کہا کہ میں اس کو پہچانتا ہوں۔ یہ میرا ایک دوست ہے جس کی روح اب کتے کے جسم میں آگئی ہے۔ ایسے ایسے
خیالی ڈھکوسلوں کے باب میں ایسے بیہودہ معتقد رکھنا صاف دلیل ہے اس بات کی کہ علم عقلیہ اور حکمت فلسفہ سے آدمی کا صحیح
ایک شخص سے دور رہنا ہے۔ معتقد معاملہ معاد میں اس قدر ٹھوکر کھا جاتے ہیں۔ منکرین الہام کو ایسے لوگوں کے حالات سے
عبرت اختیار کرنی چاہیے۔ (مترجم)

جو اوپر گزر چکی۔

طریق صوفیہ

طریق صوفیہ کی تکمیل کے لئے علم و عمل دونوں کی ضرورت ہے۔

جب میں ان علوم سے فارغ ہو گیا تو میں نے تمام تر ہمت اپنی طریق صوفیہ کی طرف مبذول کی اور میں نے دیکھا کہ طریق صوفیہ اس وقت کامل ہوتا ہے جس وقت اس میں علم اور عمل دونوں ہوں اور ان کے علم کی غرض یہ ہے کہ انسان نفس کی گھاٹیوں کو طے کرے اور نفس کو برے اخلاق اور ناپاک صفات سے پاک کرے۔ یہاں تک کہ اس کا دل سوائے اللہ تعالیٰ کے اور ہر ایک شے سے خالی اور ذکر خدا سے آراستہ ہو جائے۔ میرے لئے بہ نسبت عمل کے زیادہ تر آسان تھا۔

امام صاحب نے قوۃ القلوب و دیگر تصانیف مشائخ عظام کا مطالعہ شروع کیا۔

پس میں نے علم صوفیہ کو اس طرح پر تحصیل کرنا شروع کیا کہ ان کی کتابیں مثلاً قوت القلوب ابو طالب کی و تصنیفات حارث محاسبی و متفرقات ماثورہ جنید و شبلی و بایزید بسطامی وغیرہ مشائخ مطالعہ کیا کرتا تھا۔ یہاں تک کہ ان کے مقاصد علمی کی حقیقت سے بخوبی واقف ہو گیا اور ان کا طریق جس قدر بذریعہ تعلیم و تقریر کے حاصل ہو سکتا تھا وہ حاصل کر لیا۔ مجھ پر کھل گیا کہ خاص الخاص باتیں ان کے طریقے کی وہ ہیں جو سیکھنے سے نہیں آ سکتی ہیں۔

صوفیہ کا درجہ خاص ذوق و حال سے حاصل ہوتا ہے

بلکہ وہ بذریعہ ذوق و حال و تبدیل صفات سے پیدا ہوتی ہیں۔ کس قدر فرق ہے ان دو شخصوں میں جن میں سے ایک تو صحت و شکم سیری کی اور ان کے اسباب و شرائط کو جانتا ہے اور دوسرا فی الواقع تندرست اور شکم سیر ہے یا ایک شخص نشہ کی تعریف سے واقف ہے اور وہ جانتا ہے کہ نشہ اس حالت کا نام ہے کہ بخارات معدہ سے اٹھ کر دماغ پر غالب ہو جائیں اور دوسرا شخص درحقیقت حالت نشہ میں ہے۔ بلکہ وہ شخص جو نشہ میں ہے تعریف نشہ اس کے علم سے ناواقف

ہے وہ خود نشہ میں ہے لیکن اس کو کسی قسم کا علم نہیں۔ دوسرا شخص نشہ میں نہیں ہے لیکن وہ تعریف و اسباب نشہ سے خوب واقف ہے طبیب حالت مرض میں کو تعریف صحت اور اس کے اسباب اور اس کی دوائیں جانتا ہے لیکن صحت سے محروم ہے۔ اسی طرح پر اس بات میں کہ تجھ کو حقیقت زہد اور اس کے شرائط اور اسباب کا علم حاصل ہو اور اس بات میں کہ تیرا حال یعنی زاہد ہونے اور نفس دنیا سے زائل ہو جائے بہت فرق ہے غرض یہ مجھے یقین ہو گیا کہ صوفی صاحب حال ہوتے ہیں نہ کہ صاحب قال اور جو کچھ طریق تعلیم سے حاصل کرنا ممکن تھا وہ میں نے سب حاصل کر لیا اور بجز اس چیز کے جو تعلیم اور تلقین سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ بلکہ ذوق اور سلوک سے حاصل ہو سکتی ہے اور کچھ سیکھنا باقی نہ رہا۔

علوم شرعی و عقلی کی تفتیش میں جن جن علوم میں میں نے مہارت حاصل کی تھی اور جن طریقوں کو میں نے اختیار کیا تھا ان سب سے میرے دل میں اللہ تعالیٰ اور نبوت اور یوم آخرت پر ایمان یقینی بیٹھ گیا۔ پس ایمان کے یہ تینوں اصول صرف کسی دلیل خاص سے میرے دل میں راسخ نہیں ہوئے تھے۔ بلکہ ایسے اسباب اور قرائن اور تجربوں سے راسخ ہوئے تھے جن کی تفصیل احاطہ حصر میں نہیں آ سکتی۔

امام صاحب سعادت آخرت کے لئے دنیا سے قطع تعلق کرنا ضروری سمجھتے ہیں

مجھ کو یہ ظاہر ہو گیا کہ بجز تقویٰ اور نفس کشی کے سعادت اخروی کی امید نہیں کی جا سکتی اور اس کے لئے سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اس دار غرور سے کنارہ کرے اور جس گھر میں ہمیشہ رہنا ہے اس کی طرف دل لگا کے دنیاوی علائق کو دل سے قطع کرنا اور تمام تر ہمت کو اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ کرنا اور یہ بات حاصل نہیں ہوتی جب تک جاہ و مال سے کنارہ ہر ایک شغل اور علاقہ سے گریز نہ کی جائے۔ پھر میں نے اپنے احوال پر نظر کی۔ تو میں نے دیکھا کہ میں سراسر تعلقات میں ڈوبا ہوا ہوں اور انہوں نے مجھ کو ہر طرف سے گھیرا ہوا ہے میں نے اپنے اعمال پر نظر کی جن میں سب سے اچھا عمل تعلیم و تدریس تھا۔ لیکن اس میں بھی میں نے دیکھا کہ میں ایسے علوم کی طرف متوجہ ہوں جو کچھ وقعت نہیں رکھتے اور طریقہ آخرت میں کچھ نفع نہیں دے سکتے۔ پھر میں نے اپنی نیت تدریس پر غور کی تو مجھ کو معلوم ہوا کہ میری نیت خالصاً للہ نہیں ہے بلکہ اس کا سبب و باعث طلب جاہ و شہرت و ناموری ہے۔ مجھے یقین ہوا کہ میں خطرناک گرنے والے کنارہ پر

گھڑا ہوں اور اگر میں تلافی احوال میں مشغول نہ ہوا تو ضرور کنارہ دوزخ پر آلگا ہوں۔ غرض مدت میں اس بات میں فکر کیا کرتا تھا۔ یہاں تک کہ مجھ کو زیادہ تر مقام کرنا ناگوار معلوم ہونے لگا۔

بغداد سے نکلنے کا عزم ۴۸۸ھ

میرا یہ حال تھا کہ ایک روز بغداد سے نکلنے اور ان احوال سے کنارہ کرنے کا عزم مصمم کرتا تھا اور دوسرے روز اس عزم کو فسخ کر ڈالتا تھا بغداد سے نکلنے کے لئے ایک قدم آگے بڑھاتا تھا تو دوسرا قدم پیچھے ہٹاتا تھا۔ کسی صبح کو اگر صاف رغبت طلب آخرت کی طرف نہیں ابھرتی تھی کہ پھر رات کو لشکر خواہشات حملہ کر کے اس کو نہ بدل دیتا ہو اور یہ حال ہو گیا تھا کہ دنیا کی خواہشیں تو زنجیریں ڈال کر کھینچتی تھیں کہ "ٹھہرو ٹھہرو" اور ایمان کا منادی پکارتا تھا کہ "چل بے چل دے۔" عمر تھوڑی سی باقی رہ گئی ہے اور تجھ کو سفر دراز درپیش ہے اور جو کچھ تو اب علم اور عمل کر رہا ہے وہ محض دکھاوے کا اور خیالی ہے پس اگر تو اب بھی آخرت کی تیاری نہ کرے گا تو پھر کس دن کرے گا اور اگر تو اس وقت قطع تعلق نہ کرے گا تو پھر کس وقت کرے گا؟ یہ بات سن کر شوق بھڑک اٹھتا تھا۔ عزم مصمم ہوتا تھا کہ سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر بھاگ جاؤں اور کہیں نکل جاؤں پھر شیطان آ کر بہکاتا تھا اور کہتا تھا کہ یہ حالت عارضی ہے۔ خبردار اگر تو نے اس کا کہا مانا۔ یہ حالت سریع الزوال ہے اگر تو نے اس پر یقین کر لیا اور اتنی بڑی جاہ وشان دنیا کو جو اس طرح کے تکدر ومنغص سے پاک ہے اور اس حکومت کو جو ہر قسم کے جھگڑوں بکھیڑوں سے صاف ہے چھوڑ بیٹھا اور شاید پھر تیرا دل بھی اس حالت کی طرف عود کرنے کا شائق ہو تو تجھ کو اس حالت پر پہنچنا میسر نہیں ہونے کا۔

امام صاحب کی زبان بند ہوگئی اور وہ سخت بیمار ہوگئے

پس ماہ رجب ۴۸۸ ہجری کے شروع سے قریب چھ ماہ تک شہوات دنیا اور شوق آخرت کی کشاکشی میں متردد رہا اور اسی ماہ میں میری حالت اختیار سے نکل کر بے اختیاری کے درجہ تک پہنچ گئی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے میری زبان بند کر دی۔ حتیٰ کہ میں تدریس کے کام کا بھی نہ رہا۔ میں اپنے دل میں یہ چاہا کرتا تھا کہ ایک روز صرف لوگوں کے دل خوش کرنے کے لئے درس

دوں لیکن میری زبان سے ایک کلمہ نہیں نکلتا تھا اور بولنے کی مجھ میں ذرا بھی قوت نہیں تھی۔ زبان میں اس طرح کی بندش ہو جانے کی وجہ سے دل میں ایسا رنج و اندوہ پیدا ہوا کہ اس کے سبب سے قوت ہاضمہ بھی جاتی رہی اور کھانا پینا سب چھوٹ گیا۔ کوئی پینے کی چیز حلق سے نہیں اترتی تھی اور ایک لقمہ تک ہضم نہیں ہو سکتا تھا۔ آخر اس حالت سے تمام قُویٰ میں ضعف طاری ہوا اور یہاں تک نوبت پہنچی کہ تمام اطباء علاج سے مایوس ہو گئے اور کہا کہ کوئی حادثہ دل پر ہوا ہے اور قلب سے مزاج میں سرایت کر گیا ہے اور اس کا علاج بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ دل کو غم و اندوہ سے راحت دی جائے۔ جب میں نے دیکھا کہ میں عاجز اور بالکل بے بس ہو گیا ہوں تو میں نے اللہ تعالیٰ کی طرف اس لاچار آدمی کی طرح جس کو کوئی چارہ نظر نہ آتا ہو التجا کی اور اللہ تعالیٰ نے جو ہر ایک لاچار دعا کرنے والے کی فریاد سنتا ہے میری فریاد بھی سنی اور اس نے جاہ و مال اور بیوی اور بچے اور دوستوں سے دل ہٹانا آسان کر دیا۔ میں اپنے دل میں سفر شام کا عزم رکھتا تھا لیکن بایں خوف کہ مبادا کہیں خلیفہ اور تمام دوست اس بات سے واقف نہ ہو جائیں کہ میرا ارادہ شام میں قیام کرنے کا ہے۔

امام صاحب کا سفر مکہ کے بہانہ سے بغداد سے نکلنا

میں نے لوگوں میں مکہ کی طرف جانے کا ارادہ مشہور کیا۔ یہ ارادہ کر کے کہ میں بغداد میں کبھی واپس نہ آؤں گا۔ وہاں سے بلطائف الحیل نکلا اور تمام آئمہ اہل عراق کا ہدف تیر ملامت بنا۔ کیونکہ ان میں ایک بھی ایسا نہیں تھا جو اس بات کو ممکن سمجھتا کہ جس منصب پر اس وقت میں ممتاز تھا اس کے چھوڑنے کا کوئی سبب دینی ہے۔ بلکہ وہ یہ جانتے تھے کہ سب سے اعلیٰ منصب دینی یہی ہے کہ ان کا مبلغ اسی قدر رہتا۔ چنانچہ لوگ طرح طرح کے نتیجے نکالنے لگے جو لوگ عراق سے فاصلے پر رہتے تھے انھوں نے یہ گمان کیا کہ میرا جانا باعث خوف حکام ہوا ہے لیکن جو لوگ خود حکام کے پاس رہتے تھے انھوں نے اپنی آنکھ سے دیکھا تھا کہ وہ حکام کس قدر اصرار کے ساتھ میرے ہمراہ تعلق رکھتے تھے اور میں ان سے ناخوش تھا اور ان سے کنارہ کش رہتا تھا اور ان لوگوں کی باتوں کی طرف متوجہ نہیں ہوتا تھا۔ یہ سوچ کر لوگ آخر یہ کہتے تھے کہ یہ ایک امر سماوی ہے اور اس کا سبب سوائے اس کے نہیں کہ اہل اسلام و خصوصاً زمرۂ علما کو نظر بد لگی ہے۔ غرض میں بغداد سے رخصت ہوا اور جو کچھ میرے پاس مال متاع تھا وہ سب تقسیم کر دیا۔ میں نے اپنے گزارہ اور

بچوں کی خوراک سے زیادہ کبھی جمع نہیں کیا تھا۔ حالانکہ مال عراق بہ سبب اس کے کہ مسلمانوں کے لئے وقف ہے، ذریعہ حصول خیرات وحسنات ہے اور میری رائے میں دنیا میں جس چیز وں کو عالم اپنے بچوں کے واسطے لے سکتا ہے۔ ان چیزوں میں اس مال سے بہتر اور کوئی شئے نہ ہوگی۔ پھر میں ملک شام میں داخل ہوا اور وہاں قریب دو سال کے قیام کیا اور بجز عزلت وخلوت وریاضت اور مجاہدہ کے مجھ کو اور کوئی شغل نہ تھا۔ کیونکہ جیسا کہ میں نے علم صوفیہ سے معلوم کیا تھا ذکر الٰہی کے لئے تزکیہ نفس وتہذیب اخلاق وتصفیہ قلوب میں مشغول رہتا تھا

امام صاحب کا قیام دمشق میں

کچھ عرصہ تک مسجد دمشق میں معتکف رہا۔ مینار مسجد پر چڑھ جاتا اور تمام دن وہیں رہتا اور اس کا دروازہ بند کر لیتا تھا۔ وہاں سے میں بیت المقدس میں آیا۔

زیارت بیت المقدس وسفر حجاز

ہر روز مکان صخرہ میں داخل ہوتا اور اس کا دروازہ بند کر لیا کرتا تھا۔ پھر مجھ کو حج کا شوق پیدا ہوا اور زیارت خلیل سے فراغت حاصل کرنے کے بعد زیارت رسول ﷺ وبرکات مکہ مدینہ سے استمداد کرنے کا جوش دل میں اٹھا۔ چنانچہ میں حجاز کی طرف روانہ ہوا بعدہٗ دل کی کشش اور بچوں کی محبت نے وطن کی طرف کھینچ بلایا۔

امام صاحب واپس وطن کو آئے اور گوشہ نشینی اختیار کی

سو میں وطن کو واپس آیا۔ گو مجھ کو وطن آنے کا ذرا بھی خیال نہ تھا۔ وہاں بھی میں نے گوشہ تنہائی اختیار کیا تا کہ خلوت اور ذکر خدا کے لئے تصفیہ قلب کی طرف رغبت ہو پھر حوادث زمانہ اور کاروبار عیال اور ضرورت معاش میرے مقصد میں خلل انداز تھی اور صفائی خلوت مفقود ہوتی تھی اور صرف اوقات متفرقہ میں وہ کبھی نصیب ہوتی تھی لیکن باوجود اس کے میں اپنی امید قطع نہیں کرتا تھا اگر چہ موانعات مجھ کو اپنے مقصد سے دور پھینک دیتے تھے مگر میں پھر اپنا کام کرنے لگتا تھا۔

امام صاحب کو خلوت میں مکاشفات ہوئے

غرض کہ قریب دس سال تک یہی حال رہا اور اس اثنا خلوت میں مجھ پر ایسے امور کا انکشاف

ہوا جن کو احاطہ تحریر میں لانا ناممکن ہے چنانچہ ہم اس میں سے بغرض فائدہ مختصر بیان کرتے ہیں مجھ کو یقینی طور پر معلوم ہو گیا کہ صرف علمائے صوفیا سالکان راہ خدا ہیں اور ان کی سیرت سب سیرتوں سے عمدہ اور ان کا طریق سب طریقوں سے سیدھا اور ان کے اخلاق سب اخلاقوں سے پاکیزہ تر ہیں بلکہ اگر تمام عقلاء کی عقل اور حکماء کی حکمت اور ان علماء کا جو اسرار شرع سے واقف ہیں علم جمع کیا جائے تاکہ یہ لوگ علماء صوفیہ کی سیرت اور اخلاق میں سے کچھ بھی بدل سکیں اور بدل کر ایسے کر سکیں کہ حالات موجودہ سے بہتر ہو جائیں تو وہ ہرگز نہیں کر سکیں گے کیونکہ ان کی تمام حرکات و سکنات ظاہر و باطن نور مشکوٰۃ نبوت سے مستنیر ہیں اور سوائے نور نبوت کے روئے زمین پر اور کوئی ایسا نور نہیں جس کی روشنی طلب کرنے کے قابل ہو اس طریقہ کے سالک جو کچھ بیان کرتے ہیں منجملہ اس کے ایک امر ضرورت ہے۔

طہارت کی حقیقت

اس کی سب سے اول شرط یہ ہے کہ قلب کو ماسوائے خدا سے کلی طور پر پاک کیا جائے اور اس کی کنجی جو طہارت سے وہی نسبت رکھتی ہے جو تکبیر تحریمہ نماز سے رکھتی ہے یہ ہے کہ قلب کو کلی طور پر ذکر خدا میں مستغرق کیا جائے اور آخر اس طریق کا یہ ہے کہ کلی طور پر فانی اللہ ہو جائے اور اس درجہ کو آخر کہنا باعتبار ان درجوں کے ہے جو امور اختیاری کی قسم میں آتے ہیں ورنہ اکتساب اپنے سوا میں درجہ ابتدائی رکھتا ہے جو درحقیقت فنی اللہ ہونا اس طریق کا پہلا درجہ ہے اور اس سے پہلے کی حالت سالک کے لئے بمنزل دہلیز ہے اور اول درجہ طریقت سے ہی مکاشفات و مجاہدات شروع ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ یہ لوگ حالت بیداری میں ملائکہ و ارواح انبیاء کا مشاہدہ کرتے ہیں اور ان کی آوازیں سنتے ہیں اور ان سے فوائد حاصل کرتے ہیں پھر ان کی حالت مشاہدہ صور و امثال سے بڑھ کر ایسے درجات پر پہنچ جاتی ہے جن کے بیان کرنے کی گویائی کو طاقت نہیں ہے اور ممکن نہیں کہ کوئی تعبیر کرنے والا ان درجات کی تعبیر کرے اور اس کے الفاظ

۱؎ یہ واقعی امور ہیں اور وہ واردات ہیں جو قلب سالک پر گزرتے ہیں۔ [illegible] معرفت اس پر [illegible]
[illegible] بلکہ خود اپنے [illegible] اور [illegible]
[illegible] ایک قسم کی تحقیقات [illegible]
[illegible] مجاہدہ کے ذریعہ سے حسب ہدایت [illegible]
[illegible] کو خود تجربہ کرنا [illegible] ان امور کی تصدیق کرنا ضروری ہے [illegible] (مترجم)

اُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ اٰنِفًا اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ طَبَعَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَاتَّبَعُوْٓا اَهْوَآءَهُمْ فَاَصَمَّهُمْ وَاَعْمٰٓى اَبْصَارَهُمْ ۔ طریق صوفیہ پر چلنے سے مجھ پر جن امور کا تحقیقی طور پر انکشاف ہوا از انجملہ حقیقت نبوت اور اس کی خاصیت ہے اور چونکہ اس زمانہ میں اس کی سخت ضرورت ہے لہٰذا اس کی اصلیت سے آگاہ کرنا ضروری ہے۔

حقیقت نبوت اور خلقت کو اس کی ضرورت

حقیقت نبوت

جاننا چاہئے کہ جوہر انسان پر اعتبار اصل فطرت کے خالی اور سادہ پیدا کیا گیا ہے اور اس کو اللہ تعالیٰ کے عالموں کی کچھ خبر نہیں۔ اور عالم بہت ہیں جن کی تعداد سوائے اللہ تعالیٰ کے اور کسی کو معلوم نہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ وَمَا يَعْلَمُ جُنُوْدَ رَبِّكَ اِلَّا هُوَ انسان کو عالم کی خبر بذریعہ ادراک حاصل ہوتی ہے اور انسان کا ہر ایک ادراک اسی غرض سے پیدا کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے سے انسان کسی خاص عالم موجودات کا علم حاصل کرے اور عالموں سے مراد اجناس موجودات ہے۔ سب سے اول انسان میں حس لامسہ پیدا ہوتی ہے جس کے ذریعہ سے وہ بہت سے اجناس موجودات کا ادراک کرنے لگتا ہے۔ مثلاً حرارت، برودت، رطوبت، یبوست، ملایمت، خشونت وغیرہ کا مگر یہ قوت حاسہ رنگ اور آوازوں کے ادراک سے بالکل قاصر ہے۔ بلکہ رنگ اور آوازیں قوت لامسہ کے حق میں بمنزلہ معدوم کے ہیں۔ اس کے بعد انسان میں قوت باصرہ پیدا ہوتی ہے جس کے ذریعہ سے رنگ اور شکلوں کا ادراک کرتا ہے یہ اجناس عالم محسوسات میں سب سے زیادہ وسیع ہیں پھر انسان میں قوت سامعہ رکھی گئی جس کے ذریعے سے آوازیں اور نغمات سنتا ہے۔ پھر انسان میں قوت ذائقہ پیدا ہوتی ہے۔

اسی طرح پر جب وہ عالم محسوسات سے تجاوز کرتا ہے تو اس میں سات سال کی عمر کے قریب قوت تمیز پیدا ہوتی ہے اور یہ حالت اس کے اطوار وجود میں سے ایک اور طور ہے۔ اس حالت میں وہ ایسے امور کا ادراک کرتا ہے جو خارج از عالم محسوسات ہیں اور ان میں سے کوئی امر عالم محسوسات میں نہیں پایا جاتا پھر ترقی کر کے ایک اور حالت پر پہنچتا ہے جس میں اس کے لئے عقل پیدا کی جاتی ہے پھر وہ واجب اور جائز اور ممکن و دیگر امور کا جو اس کی پہلی حالتوں میں

نہیں پائے جاتے تھے ادراک کرنے لگتا ہے۔

بعد عقل کے ایک اور حالت ہے جس میں اس کی دوسری آنکھ کھلتی ہے۔ جس کے ذریعے سے وہ غائب چیزوں کو اور ان چیزوں کو جو زمانہ استقبال میں وقوع میں آنے والی ہیں اور نیز ایسے امور کو دیکھنے لگتا ہے جن سے عقل ایسی معزول ہے جس طرح قوت تمیز ادراک معقولات سے اور قوت حس مدرکات تمیز سے بیکار ہے اور جس طرح پر اگر قوت تمیز والے پر مدرکات عقل پیش کی جائیں تو عقل ضرور ان کا انکار کرے گی اور ان کو بعید از قیاس سمجھے گی اسی طرح پر بعض عقلاء نے مدرکات نبوت سے انکار کیا ہے اور ان کو بعید سمجھا ہے سو یہ عین جہالت ہے کیونکہ ان کے انکار و استبعاد کی بجز اس کے اور کوئی سند نہیں ہے۔ کہ یہ ایسی حالت ہے جس پر وہ کبھی نہیں پہنچے اور چونکہ ان کے حق میں یہ حالت کبھی موجود نہیں ہوئی اس لئے وہ شخص گمان کرتا ہے کہ یہ حالت فی نفسہ موجود نہیں ہے اگر اندھے کو بذریعہ تواتر اور روایت کے رنگوں اور شکلوں کا علم نہ ہوتا اور اس کے روبرو اول ہی مرتبہ ان امور کا ذکر کیا جاتا تو وہ ان کو ہرگز نہ سمجھتا اور ان کا اقرار نہ کرتا۔

خواب خاصیت نبوت کا نمونہ ہے

لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنی خلقت کے لئے یہ بات قریب الفہم کر دی ہے کہ ان کو خاصیت نبوت کا ایک نمونہ عطا فرمایا ہے۔ جو خواب ہے۔ کیونکہ سونے والا آئندہ ہونے والی بات کو یا تو صریحاً معلوم کر لیتا ہے یا بصورت تمثیل جس کا انکشاف بعد ازاں بذریعہ تعبیر کے ہو جاتا ہے۔ اس بات کا اگر انسان کو خود تجربہ نہ ہوا ہوتا اور اس کو یہ کہا جاتا کہ بعض انسان مردہ کی مانند بے ہوش ہو جاتے ہیں اور اس کی قوت حس وشنوائی و بینائی زائل ہو جاتی ہے پھر وہ غیب کا ادراک کرنے لگتے ہیں۔ تو انسان ضرور اس بات کا انکار کرتا اور اس کے محال ہونے پر دلیل قائم کرتا ہے اور یہ کہتا کہ قوی حسی ہی اسباب ادراک ہیں پس جس شخص کو خود ان اسباب کی موجودگی واحضار کی حالت میں ایسی اشیاء کا ادراک نہیں ہو سکتا تو یہ بات زیادہ مناسب اور زیادہ صحیح ہے کہ ان قویٰ کے معطل ہونے کی حالت میں تو ہرگز ہی ادراک نہ ہو مگر یہ ایک قسم کا قیاس ہے جس کی تردید وجود اور مشاہدہ سے ہوتی ہے۔ جس طرح عقل ایک حالت منجملہ حالات انسانی ہے جس میں ایسی نظر حاصل ہوتی ہے کہ اس کے ذریعہ سے انواع معقولات نظر آنے لگتے ہیں جن کی ادراک سے حواس بالکل بیکار ہیں اسی طرح نبوت سے مراد ایک ایسی حالت ہے جس

سے ایک نظر نورانی حاصل ہوتی ہے کہ اس کے ذریعے سے امور غیب اور وہ امور جن کو عقل اوراک نہیں کر سکتی ظاہر ہونے لگتے ہیں۔

منکرین نبوت کے شبہات کا جواب

نبوت میں شک یا تو اس کے امکان کی بابت پیدا ہوتا ہے یا اس کے وجود وقوع کی نسبت یا اس امر کی نسبت کہ نبوت کسی شخص خاص کو حاصل ہے یا نہیں اس کے امکان کی دلیل تو یہ ہے کہ وہ موجود ہے اور اس کے وجود کی دلیل یہ ہے کہ عالم میں ایسے معارف موجود ہیں جن کا عقل کے ذریعے سے حاصل ہونا ناممکن ہے مثلاً علم طب و علم نجوم۔

نبوت کا ثبوت اس عام اصول پر کہ الہام ایک ملکہ ہے جس کا تعلق کل علوم سے ہے

جو شخص ان علوم پر بحث کرتا ہے وہ بالضرور یہ جانتا ہے کہ یہ علوم بجز الہام الٰہی اور توفیق من جانب اللہ کے سوا معلوم نہیں ہو سکتے اور تجربے سے ان علوم کے حاصل کرنے کا کوئی راہ نظر نہیں

[1] امام صاحب نے حقیقت نبوت کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ ان کی واقفیت پر مبنی ہے جو تحقیق حالات نفس انسانی سے دریافت ہوئے ہیں اگرچہ دنیا نے علم کی ہر شاخ میں بہا بجا ترقی کی ہے لیکن یہ ترقی محسوسات میں محدود ہے عمیق ذہن کے متعلق بھی ان بے شمار مشکلات کے جو ہی کے تحقیق کے راہ میں حائل ہیں یا اس وجہ سے کہ دنیا کا عام میلان ان علوم کی جانب ہے جو اس زندگی میں کار آمد ہیں بہت کم تحقیقات کی گئی ہے اور جن لوگوں نے کچھ تحقیقات کی ہے ان کی رائیں اور ان نتائج میں جن پر وہ اپنے خاص طریق سے پہنچے ہیں اس قدر اختلافات ہیں کہ ان سے اطمینان حاصل ہونا مشکل ہے اور یہ کہنا پڑتا ہے کہ مابعد الطبعیات میں جو کچھ حکماء متقدمین لکھ گئے ہیں اس سے زیادہ ترقی نہیں ہوئی۔

نفس انسانی کے بہت سے حالات اور واقعات ایسے ہیں جن کا وجود ہر زمانہ میں تسلیم کیا گیا ہے مگر ان کے علل و اسباب دریافت نہیں ہوئے۔ نبوت بھی اسی قسم کے حالات میں ہے جن کو ہم مختصر الفاظ میں کیفیات قلبی سے تعبیر کرتے ہیں شامل ہے جن لوگوں نے قوانین قدرت کے غیر متغیر ہونے کے مسئلہ پر زیادہ غور کی ہے وہ ان تمام واقعات کو جن کا وقوع بظاہر خلاف عادت سمجھا جاتا ہے بذریعہ اصلی علل و اسباب دریافت کرنے کے قوانین قدرت کے تحت میں لانا چاہتے ہیں انہوں نے کیفیات قلبی کی بھی بہت کچھ تحقیق و تفتیش کی ہے اور ان کی تحقیقات سے جو نتائج حاصل ہوئے ہیں ان کو اس خیال کی طرف میلان پایا جاتا ہے کہ در حقیقت ان کیفیات قلبی میں کوئی عجوبہ پن نہیں ہے اور وہ سب کیفیات اسی سلسلہ نظام دنیا کا جزو ہیں جو مضبوط قوانین سے جکڑا ہوا ہے۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

آتا بعض احکام علم نجوم ایسے ہیں جن کا وقوع ہزار برس میں صرف ایک ہی مرتبہ ہوتا ہے سو ایسے احکام تجربہ سے کیونکر حاصل ہو سکتے ہیں؟ اسی طرح پر خواص ادویہ کا حال ہے اس دلیل سے ظاہر ہے کہ جن امور کا ادراک عقل سے نہیں ہو سکتا ان کے ادراک کا ایک اور طریق موجود ہونا ممکن ہے اور نبوت سے فقط ایسا ہی طریق ادراک مراد ہے بلکہ اس قسم کا ادراک جو مدرکات عقل سے خارج ہے ایک خاصیت منجملہ خواص نبوت ہے اور اس کے سوا نبوت کے اور بہت سے خواص ہیں۔ جو ہم نے بیان کیا ہے وہ بحر نبوت کا ایک قطرہ ہے ہم نے اس کا ذکر صرف اس سبب سے کیا ہے کہ خود تیرے پاس اس کا ایک نمونہ موجود ہے۔ یعنی تیرے وہ مدرکات جو حالت خواب میں معلوم ہوتے ہیں اور تجھ کو اسی جنس کے علوم مثلاً طب و نجوم حاصل ہیں۔

یہ علوم معجزات انبیاء ہیں اور ان علوم کو بذریعہ بضاعت عقل حاصل کرنے کا ہرگز کوئی طریق نہیں ہے ان کے سوا جو دیگر خواص نبوت ہیں ان کا ادراک طریق تصوف پر چلنے سے بذریعہ

(بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ سے آگے)

اس قسم کی تحقیقات سے ان محققین کے نزدیک جو نبوت کو ایک امر فطری قرار دیتے ہیں مسئلہ وحی و الہام کی نسبت کوئی اشکال پیدا نہیں کرتا کیونکہ نبوت کو فطری کہنا ہی اس کو قوانین قدرت کے تحت میں لاتا ہے۔

امام صاحب نے جو کچھ حقیقت نبوت کی نسبت تحقیق کی ہے اس پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی مثل سر سید صاحب کی طرح نبوت کو امر فطری سمجھتے تھے یعنی وہ عام علماء کی طرح نبوت کو ایک ایسا منصب نہیں سمجھتے کہ جس شخص کو خدا منتخب کر کے چاہے اس کو دے بلکہ اس کو وہ ایک صفت منجملہ فطری صفات قلب انسانی سمجھتے تھے جو مثل دیگر قوائے انسانی بمناسبت اصل کے قوی ہوتا جاتا ہے جس طرح دیگر قوائے انسانی بمقتضائے فطرت اپنے وقت خاص پر پہنچ کر ظاہر ہوتے ہیں اسی طرح جس شخص میں ملکہ نبوت ہوتا ہے وہ بھی اپنی کمال قوت پر پہنچ کر ظاہر ہوتا ہے پھر جس طرح سید صاحب نے اس اصول الہام کو صرف نبوت پر ہی موقوف نہیں رکھا بلکہ دیگر ملکات انسانی تک اس کو وسعت دی ہے اسی طرح امام صاحب نے بھی علم نجوم و علم طب سے بھی اس کا تعلق ہونا ظاہر کیا ہے چنانچہ امام صاحب لکھتے ہیں کہ جو شخص ان علوم پر بحث کرتا ہے وہ بالضرور یہ جانتا ہے کہ یہ علوم الہام الٰہی اور توفیق منجانب اللہ کے سوا معلوم نہیں ہو سکتے۔

امام صاحب اپنے زمانہ کے علوم کے جید عالم اور دارالعلوم بغداد کے مدرس اعلیٰ تھے یہ خیال نہیں کیا جا سکتا کہ اس قول سے ان کی یہ مراد ہے کہ ان علوم کے جملہ مسائل جزئیہ بذریعہ الہام منکشف ہوئے ہیں کون نہیں جانتا کہ ادویہ وغیرہ کے خواص انسانی تجربہ سے دریافت کرتا ہے امام صاحب کا مقصد بجز اس کے اور کچھ نہیں ہو سکتا کہ گروہ انسان میں سے بعض خواص اشخاص ان علوم کے حصول کی طرف ابتداءً خود متوجہ ہوئے بسبب اس خاص ملکہ کے جو خداتعالیٰ نے انہیں بالتخصیص عطا کیا تھا (مترجم)

ذوق کے حاصل ہوتا ہے کیونکہ اس بات کو تو تو اسی صورت سے سمجھا ہے جو تجھ کو خدا تعالیٰ نے عطا فرمایا ہے یعنی حالت خواب لیکن اگر یہ حالت موجود نہ ہوتی تو تو بھی کبھی سچ نہ جانتا پس اگر نبی میں ایسی خاصیت ہو جس کا تیرے پاس کوئی نمونہ نہیں اور تو اس کو ہرگز سمجھ نہیں سکتا تو تو اس کی تصدیق کس طرح کر سکتا ہے؟ کیونکہ تصدیق تو ہمیشہ سمجھنے کے بعد ہوتی ہے یہ نمونہ ابتدا طریق تصوف میں حاصل ہوتا ہے اور جس قدر حاصل ہوتا ہے اس سے ایک قسم کا ذوق اور ایک قسم کی تصدیق پیدا ہوتی ہے جو صرف اس کا قیاس کرنے سے پیدا نہیں ہو سکتی۔ بس یہ ایک خاصیت ہی اصل نبوت پر ایمان لانے کے لئے تجھ کو کافی ہے۔

کسی خاص شخص کا نبی ہونا بذریعہ مشاہدہ یا تواتر ثابت ہو سکتا ہے

اگر تجھ کو کسی شخص خاص کے بارے میں یہ شک واقع ہو کہ یہ نبی ہے یا نہیں تو اس بات کا یقین حاصل ہونے کے لئے سوائے اس کے اور کیا شکل ہو سکتی ہے کہ بذریعہ مشاہدہ یا بذریعہ تواتر و روایت اس شخص کے حالات دریافت کئے جائیں۔ کیونکہ جب تو علم طب اور علم فقہ کی معرفت حاصل کر چکا تو اب تو فقہا اور اطباء کے حالات مشاہدہ کر کے اور ان کے اقوال سن کر ان کی معرفت حاصل کر سکتا ہے گو تو نے ان کا مشاہدہ نہیں کیا اور تو اس بات سے بھی عاجز نہیں ہے کہ شافعی کے فقیہ ہونے اور جالینوس کے طبیب ہونے کی معرفت تحقیقی نہ کہ معرفت تقلیدی اس طرح حاصل کرے کہ کچھ علم فقہ و طب سیکھے اور ان کی کتابوں اور تصنیف کو مطالعہ کرے۔ پس تجھ کو ان کے حالات کا علم یقینی حاصل ہو جائے گا اسی طرح پر جب تو نے معنی نبوت سمجھ لئے تو تجھ کو چاہئے کہ قرآن مجید اور احادیث میں اکثر غور کیا کرے کہ تجھ کو آنحضرت ﷺ کی نسبت یہ علم یقینی حاصل ہو جائے گا۔ اسی طرح پر جب تو نے معنی نبوت سمجھ لئے تو تجھ کو چاہئے کہ قرآن مجید اور احادیث میں اکثر غور کیا کرے کہ تجھ کو آنحضرت ﷺ کی نسبت یہ علم یقینی حاصل ہو جائے گا کہ آپ اعلیٰ درجہ نبوت رکھتے تھے اور اس کی تائید ان امور کے تجربے کرنی چاہئے جو آپ نے ارباب عبادت بیان فرمائے۔ و نیز دیکھنا چاہئے کہ تصفیہ قلوب میں اس کی تاثیر کس درجہ تک ہے آپ نے کیسا سچ فرمایا کہ جس شخص نے اپنے علم پر عمل کیا اللہ تعالیٰ اس کو اس چیز کا علم بخشتا ہے جس چیز کا علم اس کو حاصل نہیں تھا اور کیسا سچ فرمایا کہ جس شخص نے ظالم کی مدد کی وہ اللہ تعالیٰ اس پر اس ظالم کو ہی مسلط کرتا ہے اور کیسا سچ فرمایا کہ جو شخص صبح کو اس حال میں بیدار ہو کہ اس کو

صرف ایک خدائے واحد کی لو لگی ہوئی ہو تو اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت کے تمام غموں سے اس کو محفوظ کرتا ہے جب تم کو ان امور کا ہزار یا دو ہزار یا کئی ہزار مثالوں میں تجربہ ہو گیا تو تم کو ایسا علم یقینی حاصل ہو جائے گا کہ اس میں ذرا بھی شک نہیں ہوگا۔

بعض معجزات ثبوت نبوت کے لئے کافی نہیں

پس نبوت پر یقین کرنے کا یہ طریقہ ہے۔ نہ یہ کہ لاٹھی کا سانپ بن گیا اور چاند کے دو ٹکڑے ہو گئے کیونکہ یہ تو صرف اس بات کو دیکھے گا اور بے شمار قرائن کو جو احاطہ حصر میں نہیں آسکتے ان کے ساتھ نہ ملائے گا تو شاید تجھ کو یہ خیال ہوگا کہ جادو تھا یا صرف تخیل کا نتیجہ تھا اور یہ امور اللہ کی طرف سے باعث گمراہی ہیں (وہ جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے راہ دکھاتا ہے) اور تجھ کو مسئلہ معجزات میں مشکل پیش آئے گی۔ اگر تیرے ایمان کی بنیاد دربارہ دلالت معجزہ کلام مرتب ہوگا تو تیرا ایمان بصورت اشکال و شبہ کلام مرتب سے اور زیادہ پختہ ہو جائے گا۔ پس چاہئے کہ ایسے خوارق ایک جزو منجملہ ان دلائل و قرائن کے ہوں جو تجھ کو معلوم ہیں تا

۱؎ مجدد الاسلام سید صاحب کا بھی یہی عقیدہ ہے جس پر اس زمانہ کے علماء چڑتے ہیں چنانچہ سید صاحب تفسیر القرآن جلد ثالث میں فرماتے ہیں کہ اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ انبیاء پر ایمان لانا بسبب ظہور معجزات وغیرہ کے ہوتا ہے مگر یہ خیال محض غلط ہے انبیاء علیہم السلام پر یا کسی ہادی یا مصلح پر ایمان لانا بھی انسانی فطرت میں داخل اور قانون قدرت کے تابع ہے۔ بعض انسان ازروئے قدرت کے ایسے سلیم الطبع پیدا ہوتے ہیں کہ سیدھی اور سچی بات ان کے دل میں بیٹھ جاتی ہے اور وہ اس پر یقین کرنے کے لئے دلیل کے محتاج نہیں ہوتے باوجودیکہ وہ اس سے واقف نہیں ہوتے مگر ان کا وجدان بیچ اس کے سچ ہونے پر گواہی دیتا ہے ان کے دل میں ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے جو اس بات کے سچ ہونے پر ان کو یقین دلاتی ہے یہی لوگ ہیں جو انبیاء سابقین پر صرف ان کا وعظ و نصیحت سن کر ایمان لاتے ہیں نہ معجزوں و کرامتوں پر یہی فطرت انسانی کا امر ہے جس نے ہدایت رکھا ہے۔ مگر جو لوگ معجزوں کے طلب گار ہوتے ہیں وہ کبھی ایمان نہیں لاتے اور معجزوں کے دکھانے سے کوئی ایمان لا سکتا ہے۔ خود خدا نے سچے رسول سے فرمایا کہ اگر تو زمین میں ایک سرنگ یا سیڑھی آسمان میں ایک سیڑھی لگائے تب بھی وہ ایمان نہیں لائیں گے۔ ایک اور جگہ فرمایا کہ اگر ہم کاغذ پر لکھی ہوئی کتاب بھی بھیج دیں اور وہ اس کو اپنے ہاتھوں سے بھی چھو لیں تب بھی وہ ایمان نہیں لائیں گے اور کہیں گے کہ یہ تو جادو ہے۔ پس ایمان لانا صرف ہدایت و فطرت پر منحصر ہے۔ جیسا کہ خدا نے فرمایا ہے۔ واللہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم۔
(مترجم)

کہ مجھ کو ایسا علم یقینی حاصل ہو جائے جس کی سند میں کوئی معین شے بیان نہ ہو سکے جیسا کہ وہ امور ہیں جن کی خبر ایک جماعت نے ایسے تواتر سے دی ہے کہ یہ ممکن نہیں کہ یقین کسی ایک قول معین سے حاصل ہوا ہے بلکہ ایسے طور سے حاصل ہوا ہے کہ وہ جملہ اقوال سے خارج نہیں لیکن معلوم نہیں کہ کس قول واحد سے حاصل ہوا ہے پس اس قسم کا ایمان قوی اور علمی ہے۔ رہا ذوق وہ ایسا ہے کہ ایک شے آنکھ سے دیکھ لی جائے اور ہاتھ سے پکڑ لی جائے۔ سو یہ بات سوائے طریق تصوف کے اور کہیں پائی نہیں جاتی۔

پس اس قدر بیان حقیقت نبوت فی الحال ہماری غرض موجودہ کے لئے کافی ہے اب ہم اس بات کی وجہ بیان کریں گے کہ خلقت کو اس کی حاجت ہے۔

سبب اشاعت علم بعد از اعراض

ارکان وحدود شرعی کی حقیقت

جب مجھ کو عزلت وخلوت پر مواظبت کرتے قریب دس سال گزر گئے تو اس اثناء میں ایسے اسباب سے جن کو میں شمار نہیں کر سکتا مثلاً کبھی بذریعہ ذوق کے اور کبھی بذریعہ علم استدلالی اور کبھی بذریعہ قبول ایمانی کے مجھ کو بالضرور یہ معلوم ہوا کہ انسان دو چیز سے بنایا گیا ہے یعنی جسم اور قلب سے۔ اور قلب سے مراد حقیقت روح انسان ہے۔ جو محل معرفت خدا ہے نہ وہ گوشت وخون جس میں مردے اور چارپائے بھی شریک ہیں اور یہ دو چیز ہے جس کے لئے جسم بمنزلہ آلہ کے ہے جسم کی صحت باعث سعادت جسم ہے اور اس کا مرض باعث ہلاکت جسم ہے اسی طرح قلب کے لئے بھی صحت وسلامتی ہوتی ہے۔ کوئی شخص اس سے نجات نہیں پاتا بجز اس کے جو اللہ تعالیٰ کے پاس قلب سلیم لے کر حاضر ہو۔ علیٰ ہذا القیاس قلب کے لئے مرض بھی ہوتا ہے اور اس میں ہلاکت ابدی واخروی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ان کے دلوں میں مرض ہے اللہ تعالیٰ کو نہ جاننا زہر مہلک ہے اور خواہشات نفسانی کی پیروی کر کے اللہ تعالیٰ کا گنہگار ہونا اس کا سخت مرض ہے اور اللہ تعالیٰ کی معرفت اس کے لئے تریاق زندگی بخش ہے اور خواہشات نفسانی کی مخالفت کر کے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرنا اس کی دوائے شافی ہے۔ جس طرح معالجہ بدن کا بجز استعمال دوا کے اور کوئی طریق نہیں ہے اسی طرح پر امراض قلبی کا معالجہ بغرض ازالہ

مرض، حصول صحت بھی بجز استعمال ادویہ کے کسی اور طرح پر نہیں ہو سکتا اور جس طرح حصول صحت میں ادویہ امراض بدن بذریعہ کسی خاصیت کے موثر ہوتی ہیں جس کو عقلا اپنی بضاعت عقلی سے نہیں سمجھ سکتے بلکہ ان میں ان کو ان اطباء کی تقلید واجب ہوتی ہے جنھوں نے اس خاصیت کو انبیاء علیہم السلام سے جو اپنی خاصیت نبوت کی وجہ سے خواص اشیاء پر مطلع تھے حاصل کیا ہے۔ جبکہ اسی طرح مجھ کو یقینا یہ ظاہر ہوا کہ ادویہ عبادات بحدود و مقادیر مقررہ و مقدرہ انبیاء کی جن کی تاثیر کی جہت عقلاء کے بضاعت عقل سے معلوم نہیں ہو سکتی بلکہ اس میں انبیاء کی تقلید واجب ہے جنھوں نے ان خواص کو نور نبوت سے معلوم کیا ہے نہ بضاعت عقل سے۔ نیز جس طرح پر ادویہ نوع اور مقدار سے مرکب ہیں کہ ایک دوا دوسری دوا سے وزن و مقدار میں مضاعف استعمال کی جاتی ہے اور ان کا اختلاف مقادیر خالی از حکمت نہیں۔ اور یہ حکمت بھی قبیل خواص ہوتی ہے پس اسی طرح عبادات بھی جو ادویہ امراض قلوب ہیں افعال مختلف النوع و مقدار سے مرکب ہیں۔ مثلاً سجدہ رکوع سے دو چند ہے اور نماز فجر مقدار میں نماز عصر سے نصف ہے۔ یہ مقادیر خالی از اسرار نہیں اور یہ اسرار منجملہ ان خواص کے ہیں جن پر بجز نور نبوت کے اور کسی طرح اطلاع نہیں ہو سکتی۔ پس نہایت احمق اور جاہل ہے وہ شخص جس نے یہ ارادہ کیا کہ بطریق عقل سے ان امور کی حکمت کا استنباط کرے۔ یا جس نے یہ سمجھا کہ یہ امور محض اتفاقیہ طور سے مذکور ہوئے ہیں اور ان میں کوئی ایسا امر الٰہی نہیں ہے جو بطریق خاصیت موجب حکم ہوا ہو۔ نیز جس طرح پر ادویہ میں کچھ اصول ہوتے ہیں جو ادویہ مذکورہ کے رکن ہوتے ہیں اور کچھ زوائد جو متممات ادویہ ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک بجائے اپنی تاثیر خاص کے ممد عمل اصول ہوتا ہے۔ اسی طرح نوافل و سنتیں آثار ارکان عبادات کے لئے باعث تکمیل ہیں۔ غرض کہ انبیاء امراض قلوب کے طبیب ہیں اور فائدہ عقل کا اور اس کے تصرف کا یہ ہے کہ اس کے ذریعہ سے ہم کو یہ بات معلوم ہوتی ہے اور وہ نبوت کی تصدیق کرتی ہے اور اپنے تئیں اس چیز کے ادراک سے جس کو نور نبوت سے دیکھ سکتے ہیں عاجز ظاہر کرتی ہے اور اس عقل نے ہمارا ہاتھ پکڑ کر ہم کو اس طرح حوالہ نبوت کر دیا ہے جس طرح اندھوں کو راہبر اور متحیر مریضوں کو طبیب مشفق کے سپرد کیا جاتا ہے پس عقل کی رسائی و جولان صرف یہاں تک ہے وہ اس سے آگے معزول ہے بجز اس کے کہ جو کچھ طبیب سمجھائے اس کو سمجھ لے۔ یہ وہ امور ہیں جو ہم نے زمانہ خلوت و عزلت میں ایسے یقینی طور پر معلوم کئے جاتے ہیں جو مشاہدہ کے برابر ہیں۔

اسباب فتور اعتقاد

پھر میں نے دیکھا کہ لوگوں کا فتور اعتقاد کچھ تو در باب اصل نبوت ہے اور کچھ اس کی حقیقت سمجھتے ہیں اور کچھ ان باتوں پر عمل کرنے میں جو نبوت نے کھولی ہیں۔ میں نے تحقیق کیا کہ یہ باتیں لوگوں میں کیوں پھیل گئیں تو لوگوں کے فتور اعتقاد و ضعف ایمان کے چار سبب پائے گئے۔

سبب اول: اُن لوگوں کی طرف سے جو علم فلسفہ میں غور کرتے ہیں۔

سبب دوم: اُن لوگوں کی طرف سے جو علم تصوف میں ڈوبے ہوئے ہیں۔

سبب سوم: اُن لوگوں کی طرف سے جو دعویٰ تعلیم کی طرف منسوب ہیں۔ یعنی بزعم خود چھپے ہوئے امام مہدی سے علم سیکھنے کا دعویٰ رکھتے ہیں۔

سبب چہارم: اس معاملہ کی طرف سے جو بعض اشخاص اہل علم کہلا کر لوگوں کے ساتھ کرتے ہیں۔

بعض متکلمین کے اوہام

میں مدت تک ایک ایک شخص سے جو متابعت شرع میں کوتاہی کرتے تھے ملا کرتا اور اس کے شبہ کی نسبت سوال اور اس کے عقیدہ اور اسرار سے بحث کیا کرتا تھا اور اس کو کہتا تھا کہ تو متابعت شرع میں کیوں کوتاہی کرتا ہے۔ کیونکہ اگر تو آخرت پر یقین رکھتا ہے اور باوجود اس یقین کے آخرت کی تیاری نہیں کرتا اور دنیا کے بدلے آخرت کو بیچتا ہے تو یہ حماقت ہے۔ کیونکہ تو کبھی دو کو ایک کے بدلے نہیں بیچتا پھر کس طرح تو اس لا انتہا زندگی کو اس چند روزہ زندگی کے بدلے بیچتا ہے؟ اور اگر تو روز آخرت پر یقین نہیں رکھتا تو تو کافر ہے۔ پس تجھ کو طلب ایمان میں اپنا نفس درست رکھنا چاہئے۔ اور یہ دیکھنا چاہیے کہ کیا سبب ہے تیرے اس کفر مخفی کا جس کو تو نے باطناً اپنا مذہب ٹھہرایا ہے اور جس سے ظاہرا یہ جرأت پیدا ہوتی ہے۔ گو تو ان امور کی تصریح نہیں کرتا کیونکہ ظاہر میں ایمان کا تجمل اور ذکر شرع کی عزت رکھتا ہے۔ پس کوئی تو جواب میں یہ کہتا ہے کہ اگر تعلیمات نبویہ پر محافظت ضروری ہوتی تو علماء اس محافظت کے زیادہ حقدار تھے حالانکہ فلاں عالم کا یہ حال ہے کہ مشہور فاضل ہو کر نماز نہیں پڑھتا اور فلاں عالم شراب پیتا ہے اور فلاں عالم وقف اور یتیموں کا مال ہضم کرتا ہے اور فلاں عالم وظیفہ سلطانی کھاتا ہے اور حرام سے احتراز نہیں کرتا اور فلاں عالم شہادت دینے اور حکم متعلق عہدہ قضا کے صادر کرنے کے

---

۱ یہ باطنی تھے ان کے نزدیک امام غزالی جیسے مقدس شخص کی تکفیر کرتے تھے۔

معاوضہ میں رشوت لیتے ہیں اور علاوہ بریں اقتباس ہیبانی اور لوگوں کا عیب ہے۔

اسی طرح ایک دوسرا شخص علم تصوف کا مدعی ہے اور یہ دعویٰ کرتا ہے کہ میں ایسے مقام پر پہنچ گیا ہوں کہ مجھے اب عبادت کی حاجت نہیں رہی۔

تیسرا شخص اہل اباحت کے شبہات کا بہانہ کرتا ہے یہ وہ لوگ ہیں جو طریق تصوف میں بے راہ ہو کر راستہ بھول گئے ہیں۔

چوتھا شخص جو کہیں اہل تعلیم سے جو امام معصوم سے تعلیم پانے کے مدعی ہیں ملاقات رکھتا ہے یہ کہتا ہے کہ حق کو دریافت کرنا مشکل ہے اور اس کی طرف راستہ بند ہے اور اس میں اختلاف کثرت سے ہے اور ایک مذہب کو دوسرے مذہب پر کچھ ترجیح نہیں ہے اور دلائل عقلیہ ایک دوسرے سے تعارض رکھتے ہیں پس اہل الرائے کے خیالات پر کچھ وثوق نہیں ہو سکتا اور مذہب تعلیم کی طرف بلانے والا محکم ہے جس میں کوئی حجت نہیں ہو سکتی۔ پس میں بوجہ شک کے یقین کو کس طرح ترک کر سکتا ہوں۔

پانچواں شخص کہتا ہے کہ میں تعصب نبوی کی موافقت میں سستی کسی کی تقلید سے نہیں کرتا بلکہ

لے آجکل کے انگریزی تعلیم یافتہ نوجوان بھی (الا ماشاء اللہ) معاذ اللہ ایسے ہی ہے جیسے سال کے بک میں نہ خوف خدا ہے نہ پاس رسول ﷺ۔ خدا تعالیٰ کی شان میں گستاخی کرتا حضرت خورشید کائنات ﷺ کی شان میں بے ادبیاں کرتا۔ مذہب جیسی مقدس چیز کو تمسخروں میں اڑاتا اپنے واجب التعظیم بزرگوں کے درجہ و مرتبت کو پامال کرنے کا فیشن خیال سمجھتا اور بیانگی کی طرح بے لگام آزادی سے زندگی بسر کرتا جیسے وہ نیچر کی پیروی سے تعبیر کرتے ہیں اپنا مشرب ٹھہرایا ہے۔

ہمارے علمائے دین نے فخر الاسلام سید احمد خان کے کفر کے فتوؤں پر ضرور مہریں لگائیں مگر کچھ شک نہیں کہ اس معصیت کا ارتکاب ان سے نہیں ہوا اور غیرت اسلام سے گرچہ آیا بیکن سید اور حقیقت رسول کیا تھا بہا معرفت انسانوں کا مذہب مسلمانوں نے ان کو کافر کہا مگر جس بنا پر ان کو اہل فرنگی سے دنیا پر ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ ہم سید کے پیرو ہیں اگر بتوں کے پوجنے والے بھی حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کی محبت کا دعویٰ کر سکتے ہیں تو یہ فرقہ بھی سید کا پیرو کہلا سکتا ہے۔ اگر یہ شخص بھی کہلانے جاتے ہیں تو کہلائے جا سکتے ہیں۔ مرزا یگانہ کے یہ شعر تک سول بازاروں کے ستائے ہوئے خدا پرست و عشق رسول نے جو کہا ہے۔

خدا دارم دلے بریاں ز عشق مصطفےٰ دارم
ندارد ہیچ کافر ساز و سامانے کہ من دارم
زعلم من چہ می گوئی ز ایمانم چہ می پرسی
جمال بے جلوہ ایمانست ایمانے کہ من دارم

میں علم فلسفہ پڑھا ہوا ہوں اور حقیقت نبوت کو خوب پہچان چکا ہوں اس کا خلاصہ یہی حکمت و مصلحت ہے اور نبوت کے وعید سے مقصد یہ ہے کہ عوام الناس کے لئے ضابطہ بنایا جائے اس ان کو باہم لڑنے جھگڑنے اور شہوات نفسانی میں چھوٹے رہنے سے روکا جائے اور میں عوام جاہل شخصوں میں سے نہیں ہوں کہ اس تکلیف میں پڑوں میں تو حکماء سے ہوں اور حکمت پر چلتا ہوں اور اس میں خوب نظر رکھتا ہوں اور بوجہ حکمت تقلید و تغییر کا محتاج نہیں ہوں۔

یہ ایمان کا آخری درجہ ہے ان لوگوں کا جنہوں نے فلسفہ الٰہی پڑھا ہے اور یہ انھوں نے کتب بو علی سینا و ابو نصر فارابی سے سیکھا ہے یہ لوگ زینت اسلام سے بھی عاری ہیں نیز تم نے دیکھا ہوگا کہ بعض ان میں سے قرآن پڑھتے اور جماعتوں اور نمازوں میں حاضر ہوتے اور زبان سے شریعت کی تعظیم ظاہر کرتے ہیں لیکن معذلک شراب پیتے اور طرح طرح کے فسق و فجور کو ترک نہیں کرتے اور جب ان کو کوئی یہ کہتا ہے کہ اگر نبوت صحیح نہیں تو نماز کیوں پڑھتے ہو تو کبھی یہ جواب دیتے ہیں کہ بدن کی ریاضت اور اہل شہر کی عادت اور مال اور اولاد کی حفاظت ہے اور کبھی یہ بھی کہتے ہیں کہ نبوت صحیح ہے اور شریعت حق ہے۔ پھر جو ان سے شراب پینے کی وجہ پوچھی جاتی ہے تو کہتے ہیں کہ شراب اس واسطے منع ہے کہ وہ آپس میں بغض و عداوت پیدا کرتی ہے اور میں اپنی فلسفہ کے سبب ان باتوں سے بچا رہتا ہوں اور میں شراب اس وجہ سے پیتا ہوں کہ ذرا طبیعت تیز ہو جائے۔ یہاں تک کہ بو علی سینا نے اپنی وصیت میں لکھا ہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے فلانے فلانے کام کرنے کا عہد کرتا ہوں اور شریعت کے اوضاع کی تعظیم کیا کروں گا اور عبادات دینی و بدنی میں کبھی قصور نہ کروں گا اور بہ نیت بیہودگی شراب نہیں پیوں گا۔ بلکہ اس کا استعمال صرف بطور دوا و علاج کے کروں گا۔ پس اس کی منتہائی ایمان والتزام عبادت کی حالت کا یہ آخری درجہ ہے کہ وہ شراب خواری کو بہ نیت شفا مستثنیٰ کرتا ہے۔

ایسا ہی ان سب مدعیان ایمان کا حال ہے ان لوگوں کے سبب بہت لوگ دھوکے میں آ گئے ہیں اور ان کے دھوکے کو معترضین کے ضعیف اعتراضوں نے اور بھی زیادہ کر دیا ہے۔ کیونکہ انھوں نے انکار علم ہندسہ و منطق کی بنیاد پر اعتراض کئے ہیں حالانکہ یہ علوم ان کے نزدیک جیسا کہ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں۔ یقینی ہیں۔

ل بعینہ اسی طرح اس زمانہ کے اکثر انگریزی خواں نوجوانوں کا حال ہے جو اپنے مذہب سے غافل ہو رہے ہیں اور کسی قسم کی تعلیم مذہبی ان کو نہیں دی گئی۔ اس حالت کا مقتضا یہ تھی کہ وہ معاملہ مذہب کے باب میں جس میں ان کو درک حاصل نہیں تھا سکوت اختیار کرتے لیکن وہ بڑے علماء کے سے بڑھ گئے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہونے پر یہ دلیل قائم کرے گا کہ افیون میں ناری اور ہوائی اجزاء ہوتے ہیں اور ہوائی اور ناری اجزاء افیون کی برودت زیادہ نہیں کرتے اور جس حالت میں تمام اجزاء مائی اور مٹی فرض کر لیے سے اس کی ایسی مفرط تبرید ثابت نہیں ہوتی تو اس کے ساتھ اجزاء حارہ ہوائیہ کے مل جانے سے اس حد تک تبرید کیونکر ثابت ہو سکتی ہے اس کو وہ شخص یقینی دلیل سمجھے گا اور اکثر دلائل فلسفہ درباب طبعیات والٰہیات اسی قسم کے خیالات پر مبنی ہیں وہ اشیاء کی وہی حقیقت سمجھتے ہیں جو عقل یا وجود میں پاتے ہیں اور جس کو سمجھ نہیں سکتے یا جس کو موجود نہیں دیکھتے اس کو محال تصور کر لیتے ہیں اور اگر لوگوں میں سچی خوابیں معتاد اور مالوف نہ ہوتیں اور کوئی دعویٰ کرنے والا یہ کہتا کہ میں بوقت تعطل حواس امر غیب جان لیتا ہوں تو اس کی بات کو ایسے عقل رکھنے والے ہرگز نہ مانتے۔

ایک اور مثال

اگر کسی کو یہ کہا جائے کہ آیا دنیا میں کوئی ایسی شے ہو سکتی ہے کہ وہ خود تو ایک دانہ کے برابر ہو اور پھر اس کو ایک شہر پر رکھ دیں تو وہ اس تمام شہر کو کھا جائے اور پھر اپنے تئیں بھی کھا جائے اور نہ شہر باقی رہے نہ شہر کی کوئی چیز باقی رہے اور نہ وہ خود باقی رہے تو کہے گا کہ یہ امر محال اور منجملہ مزخرفات کے ہے حالانکہ یہ آگ کی حالت ہے جس نے آگ کو نہ دیکھا ہوگا وہ اس بات کو سن کر اس سے انکار کرے گا اور اکثر عجائبات اخروی کا انکار اسی قسم سے ہے پس ہم اس فلسفی کو جو اوضاع شرعیہ پر معترض ہے کہیں گے کہ جیسا تو کہتا ہے کہ افیون میں برخلاف عقل وجود صفت تبرید کا قائل ہو گیا ہے تو یہ کیوں ممکن نہیں کہ اوضاع شرعیہ میں درباب معالجات وتصفیہ قلوب ایسے خواص ہوں جن کا حکمت عقلیہ سے ادراک نہ ہو سکے بلکہ ان کو چشم نبوت کے اور کوئی آنکھ نہ دیکھ سکے بلکہ لوگوں نے ایسے خواص کا اعتراف کیا ہے جو اس سے بھی عجیب تر ہیں چنانچہ انہوں نے اپنی کتابوں میں اس بات کا ذکر بھی کیا ہے میری مراد اس جگہ ان خواص عجیبہ سے ہے جو درباب معالجہ حاملہ بصورت عسر ولادت مجرب ہیں یعنی ایک تعویذ[1] دو پارچہ جات آب نارسیدہ پر لکھا جاتا ہے اور حاملہ اپنی آنکھ سے ان تعویذوں کو دیکھتی رہتی ہے اور ان کو اپنے قدموں کے نیچے رکھ لیتی ہے بس بچہ فوراً پیدا ہو جاتا ہے۔ اس بات کے امکان کا ان لوگوں نے اقرار کیا ہے اور اس کا ذکر کتاب عجائب الخواص میں کیا ہے تعویذ مذکورہ ایک شکل ہے جس میں نو خانے ہوتے

[1] یہ تعویذ خاتمہ کتاب پر مرقوم ہے۔

ہیں اور ان میں کچھ ہندسے بانٹے خانوں میں لکھے جاتے ہیں اس شکل کے ہر سطر کا مجموعہ پندرہ ہوتا ہے
خواہ اس کو طول میں شمار کرو یا عرض میں یا ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ تک تعجب ہے اس شخص پر
جو اس بات کو تو تصدیق کرے لیکن اس کی عقل میں اتنی بات نہ سما سکے کہ نماز دو رکعت اور ظہر کی
چار رکعت اور مغرب کی تین رکعت مقرر ہونا بھی ایسے خواص کے سبب ہے جو نظر حکمت سے نہیں سوجھ
سکتے اور ان کا سبب اختلاف اوقات مذکور ہے۔

ارکان احکام شرعی کی توضیح بذریعہ ایک تمثیل کے

ان خواص کا اور ایک اکثر نور نبوت سے ہوتا ہے تعجب کی بات یہ ہے کہ اگر ہم اسی عبارت کو
بدل کر عبارت منجمین میں بیان کریں تو یہ لوگ اس امر اختلاف اوقات مذکورہ کو ضرور سمجھ لیں گے
سو ہم کہتے ہیں کہ اگر شمس وسط سماء میں ہو یا طالع میں یا غارب میں تو یہاں اختلافات سے حکم
طالع میں اختلاف نہیں ہو جاتا۔ چنانچہ اسی اختلافات سے شمس پر زائچوں عمروں اور اوقات
مقررہ کے اختلافات کی بنا رکھی گئی ہے لیکن زوال اور شمس کے فی وسط السماء ہونے میں یا
مغرب اور شمس کے فی الغروب ہونے میں کچھ فرق نہیں ہے پس اس امر کی تصدیق کی بجز اس
کے اور کیا شکل ہے کہ اس کو عبارت منجم سنا ہے جس کے کذب کا غالبا سو مرتبہ تجربہ ہوا ہوگا مگر
باوجود اس کے تو اس کی تصدیق کئے جاتا ہے حتیٰ کہ اگر منجم کسی کو یہ کہے کہ اگر شمس وسط سماء میں ہو
اور فلاں کوکب اس کی طرف ناظر ہو اور فلاں برج طالع ہو اور اس وقت میں تو کوئی لباس
جدید پہنے تو تو ضرور اسی لباس میں قتل ہوگا تو وہ شخص ہرگز اس وقت میں وہ لباس نہیں پہنے گا اور
اوقات شدت کی سردی برداشت کرے گا حالانکہ یہ بات اس نے ایسے منجم سے سنی ہوگی جس کا
کذب بار بار معلوم ہو چکا ہے کاش مجھ کو یہ معلوم ہو کہ جس شخص کے عقل میں ان عجائبات کے
قبول کرنے کی گنجائش ہو اور وہ ناچار ہو کر اس امر کا اعتراف کرے کہ یہ ایسے خواص ہیں جن کی
معرفت انبیاء کو بطور معجزہ حاصل ہوتی ہے وہ شخص اس قسم کے امور کا ایسی حالت میں کس طرح
انکار کر سکتا ہے کہ اس نے یہ امور ایسے نبی سے سنے ہوں جو مخبر صادق ہو اور صاحب معجزات ہو
اور کبھی اس کا کذب نہ سنا گیا ہو اور جب تو اس بات میں غور کرے گا کہ اعداد رکعات اور رمی
جمار و عدد ارکان حج و تمام دیگر عبادات شرعی میں ان خواص کا ہونا ممکن ہے تو تجھ کو ان خواص اور
خواص ادویہ و نجوم میں ہرگز کوئی فرق معلوم نہ ہوگا لیکن اگر معترض یہ کہے کہ میں نے کسی قدر نجوم

پر اور ان احادیث پر نظر کی ہو گی جو اس باب میں وارد ہیں کہ آپ ہدایت خلق میں کیسی تکلیف اٹھاتے تھے اور لوگوں کو درستی اخلاق و اصلاح و معاشرت اور ہر ایک ایسے امر کی طرف جس سے اصلاح دین و دنیا متصور ہو یا کران کے حق میں کس کس قسم کی لطف و مہربانی فرماتے تھے تو اس کو اس بات کا علم یقینی حاصل ہو جائے گا کہ آپ ان کی شفقت اپنی امت کے حال پر اس شفقت سے بدرجہا زیادہ تھی جو والد کو اپنے بچہ کے حال پر ہوتی ہے اور جب وہ ان عجائب افعال پر جو ان سے ظاہر ہوئے اور ان عجائبات غیبی پر جن کی خبر نبی ﷺ کی زبان سے قرآن مجید و احادیث میں دی گئی اور ان امور پر جو بطور آثار قرب قیامت بیان فرمائے گئے اور جن کا ظہور عین حسب فرمودہ جناب ہوتا ہے غور کرے گا تو اس کو یہ علم یقینی حاصل ہوگا کہ وہ ایک ایسی حالت پر پہنچے ہوئے تھے جو مافوق العقل تھی اور ان کو خدا نے وہ آنکھیں عطا فرمائی تھیں جن سے ان امور غیبی کا جس کو بجز خاصان بارگاہ الٰہی کے اور کوئی ادراک نہیں کر سکتا اور ایسے امور کا جن کا ادراک عقل سے نہیں ہو سکتا انکشاف ہوتا ہے پس یہ طریق ہے صداقت نبی ﷺ کے علم یقینی حاصل کرنے کا تجھ کو تجربہ کرنا اور قرآن مجید کو غور سے پڑھنا اور احادیث کا مطالعہ کرنا لازم ہے کہ اس طریقہ سے یہ امور تجھ پر عیاں ہو جائیں گے۔

اس قدر تنبیہ فلسفہ پسند اشخاص کے لیے کافی ہے اس کا ذکر ہم نے اس سبب سے کیا ہے کہ اس زمانہ میں اس کی سخت حاجت ہے۔

رہا سبب چہارم یعنی ضعف ایمان بوجہ بد اخلاقی سو اس مرض کا علاج تین طور سے ہو سکتا ہے۔

ضعف ایمان بوجہ بد اخلاقی علماء اور اس کا علاج ۔

اول یہ کہنا چاہئے کہ جس عالم کی نسبت تیرا یہ گمان ہے کہ وہ مال حرام کھاتا ہے اس عالم کا مال حرام کی حرمت سے واقف ہونا ایسا ہے جیسا تیرا حرمت شراب و سود بلکہ حرمت غیبت و کذب و چغل خوری سے واقف ہونا کہ تو اس حرمت سے واقف ہے لیکن باوجود اس علم کے تو ان محرمات کا مرتکب ہوتا ہے لیکن نہ اس وجہ سے کہ تجھ کو ان امور کا واقعی معاصی ہونے کا ایمان نہیں ہے بلکہ بوجہ شہوت کے جو تجھ پر غالب ہے پس اس کی شہوت کا حال بھی تیری شہوت کا سا حال ہے جس طرح شہوت کا تجھ پر غلبہ ہے اسی طرح اس پر ہے پس اس عالم کا ان مسائل سے

زیادہ ہو جاتا جس کی وجہ سے وہ مجھ سے متمیز ہے اس بات کا سبب نہیں ہو سکتا کہ ایک گناہ ان میں سے وہ گنہگار ہے بہت سے اشخاص ایسے ہیں جو علم طب پر یقین رکھتے ہیں لیکن ان سے بالکل نہ شہد اور ٹھنڈے پانی کے صبر نہیں ہو سکتا۔ گو طبیب نے ان چیزوں کے استعمال کرنے سے منع کیا ہو لیکن اس بات سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ان چیزوں میں کوئی ضرر نہیں یا یقین نسبت طبیب صحیح نہیں ہے بلکہ لغزش علماء کو اسی طرح پر سمجھنا چاہیے۔

دوم: عالم شخص کو یہ بولے کہ مجھ کو یہ سمجھنا عجب ہے کہ عالم نے اپنا علم پوشیدہ آخرت کے لئے بطور ذخیرہ جمع کیا ہوا ہے اور وہ یہ گمان کرتا ہے کہ اس علم سے اس کی نجات ہو جائے گی اور وہ علم ہی کی شفاعت کرنے کو بھی وہ بوجہ فضیلت علم کے بڑے القاب میں سے بلا کرتا ہے اگرچہ ممکن ہے کہ علم اس عالم پر زائد حجت کا باعث ہوا ہو اور وہ یہ ممکن سمجھتا ہے کہ وہ علم اس کے لئے زیادتی درجہ کا باعث ہو اور وہ یہ ممکن سمجھتا ہے کہ وہ علم اس کے لئے زیادتی درجہ کا باعث ہو اور یہ بھی ممکن ہے جب کہ عالم نے عمل ترک کیا ہے تو بوجہ علم کے کیا ہے۔ لیکن اے جاہل شخص اگر تو نے ترک کیا وہ گناہ ترک کیا ہے اور تو علم سے بے بہرہ ہے تو بسبب بڑی بد اعمالی کے ہلاک ہو جائے گا اور کوئی تیری شفاعت کرنے والا نہ ہوگا۔

سوم۔ عالم حقیقی عالم حقیقی سے کبھی کوئی معصیت بجز اس کے کہ بطریق لغزش ہو ظاہر نہیں ہوتی اور نہ وہ کبھی معاصی پر اصرار کرتا ہے کیونکہ علم حقیقی وہ شے ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ معصیت زہر مہلک ہے اور آخرت دنیا سے بہتر ہے اور جس کو یہ معلوم ہو جاتا ہے تو وہ ادنیٰ شے کو اعلیٰ شے کے عوض نہیں بیچتا مگر یہ علم ان قسم علوم سے حاصل نہیں ہوتا جس کی تحصیل میں اکثر لوگ مشغول رہتے ہیں یہی وجہ ہے کہ اس علم کا نتیجہ بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ ان لوگوں کو خدا تعالیٰ کی معصیت پر زیادہ جرات ہو جاتی ہے لیکن علم حقیقی ایسا علم ہے کہ اس کے پڑھنے والے میں خشیۃ اللہ اور خوف خدا زیادہ بڑھتا ہے اور یہ خوف خدا بیچ اس کے اور معاصی کے بطور پردہ حائل ہو جاتا ہے بجز اس صورت حالت لغزش کے جس سے انسان بمقتضائے بشریت جدا نہیں ہو سکتا اور یہ امر ضعف ایمان پر دلالت نہیں کرتا۔ کیونکہ مومن وہی شخص ہے جس کی آزمائش ہوتی ہے اور توبہ کرنے والا ہے اور یہ بات گناہ پر اصرار کرنے اور جرأت گناہ پر گر پڑنے سے بہت بعید ہے۔

خاتمہ

پس یہ وہ امور ہیں جو ہم مذمت فلسفہ وتعلیم اور ان کی آفات وغیرہ ان کے سبب نبوت سے انکار کرنے کی آفات کے باب میں بیان کرنا چاہتے تھے۔ ہم اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے ہیں کہ وہ ہم کو ان صالحین میں شامل کرے جن کو اس نے پسند کیا اور برگزیدہ کیا اور جن کو راہ حق دکھایا اور ہدایت بخشی ہے اور جن کے دلوں میں اپنا ذکر ڈالا ہے کہ وہ اس کو کبھی نہیں بھولتے اور جن کو شرارت نفس سے بچا محفوظ کیا ہے کہ ان کو اس کی ذات کے سوا کوئی شے نہیں بھاتی اور جنہوں نے اپنے نفس کے لئے اسی کی ذات کو خالصتاً پسند کیا ہے اور وہ بجز اس کے دوسرے کو اپنا معبود نہیں سمجھتے۔ فقط

تمت بالخیر

مجموعہ رسائل امام غزالیؒ

جلد سوم

حصہ سوم

تہافۃ الفلاسفہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ

پیش لفظ

از

(صدر، انڈو مڈل ایسٹ کلچرل اسٹڈیز حیدرآباد)

پیش نظر کتاب امام غزالیؒ کی شہرہ آفاق کتاب تہافۃ الفلاسفہ کا اردو زبان میں ایک دلکش اور متین اظہار ہے۔ مترجم صاحب نہ صرف فلسفۂ اسلام سے خاص شغف رکھتے ہیں بلکہ انھوں نے اس کتاب کا جامعہ عثمانیہ میں ایم اے کے طلباء کو سالہا سال درس بھی دیا ہے۔ امید کی جا سکتی ہے کہ انھوں نے امام غزالی کے مفہوم کو سمجھ کر اردو زبان میں ٹھیک طریقے سے ادا کر دیا ہے۔

غزالی کی کتابوں کا زمانہ حال تقاضہ کر رہا ہے اور اس کی کئی وجوہ ہیں: غزالی کا نقطۂ نظر اس قدر وسیع بھی اور انسان دوستانہ ہے کہ ہر قوم اور ہر ملت و مذہب کے پیرو کو انسان اور انسانی معاملات پر ان کے خیالات سے دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ صرف اپنے زمانے کے لئے پیدا نہیں کئے گئے تھے۔ ان کے خیالات اور تصورات ہر دم تازہ اور ہر دم توانا نظر آتے ہیں۔ اب بعد میں آنے والے مغربی فلاسفہ کے خیالات کی نہ صرف انھوں نے پیش بینی کی ہے بلکہ فلسفیانہ طریقے سے ان کو ادا بھی کیا ہے۔ فرانس کے شہیر عالم فلسفی ڈیکارٹ (DESCARTES) نے جسکو فلسفۂ جدیدہ کا باوا آدم کہا جاتا ہے طریقہ تشکیک سے اپنے نظام فلسفہ کا آغاز کیا۔ غزالی میں یہ بھی ایک دلکش انداز میں ملتا ہے۔ تشکیک و ارتیاب ہی نے انہیں حقائق عالم کے چہرے سے نقاب کشائی پر آمادہ کیا اور انھوں نے شک بھی اتنا کیا کہ شک سے شک انہیں یقین کی راہ پر لے آیا۔ اسکاٹ لینڈ کا ذہین اور نابغ فلسفی ہیوم (HUME) تجربی علوم (سائنس) کی اساس پر موت کی ضرب لگاتا ہے اور مسئلہ قانون علیت کے تار و پود کو بکھیر کر رکھ دیتا ہے۔ پھر کوئی اس قانون کی صحت پر ایمان سے دست بردار ہو کر اندھا اعتقاد نہیں کر سکتا اور اس کی کلیت و ضرورت کا قائل نہیں ہو سکتا۔ ہیوم سے

صدیوں پہلے امام غزالی نے اسکام کو بڑی حسن وخوبی سے انجام دیا ہے: علت ومعلول میں نہ ربط ضروری ہے نہ کلی ہے، محض عادی ہے۔ جرمنی کے عظیم المرتبت فلسفی کانٹ (KANT) نے فکر کے تضادات کو واضح کیا اور بتلایا کہ عقل نظری ان تضادات میں جا پھنستی ہے، وہ کائنات کے متعلق متضاد نتائج کو اتنے ہی مضبوط اور قوی مقدمات سے اخذ کرسکتی ہے اور اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ کائنات کا تصور دوسرے مابعد الطبیعاتی ماورائی تصورات کی طرح محض ایک نظری غیر متعین تصور ہے۔ یہی چیز غزالی پر کلفۃً واضح ہو چکی تھی اور فلاسفہ کے فلسفہ کی بنیادوں کو منہدم کرنے میں اس کا استعمال انہوں نے بڑی قاہرانہ قوت سے کیا جس کا مظاہرہ پیش نظر کتاب میں بڑی خوبی سے ہوتا ہے۔ اسی کتاب میں انہوں نے زندگی اور مذہب اور عقل کے حقیقی وازلی وابدی اقدار کو مستحکم کرنے کی جو فوق البشر کوشش کی ہے وہ ہر ذی فکر سلیم فرد سے خراج تحسین حاصل کرچکی ہے کہ ع ایں کار از تو آید و مردان چنیں کنند! اسی کتاب سے ان افراد کے قلوب میں، جو روحانی ہدایت ورہنمائی کے مشتاق ہیں اور جو عقل کی گتھیوں سے اکتا چکے ہیں، کائنات کی روحانی تعبیر اور ذہن وقلب وروح کے اسرار وغموض کو جاننے کا شعلہ تیز بھڑک اٹھتا ہے۔ کتاب تہافہ مرکب شوق کے لئے مہمیز کا کام کرتی ہے اور غزالی اپنی دوسری گرانقدر تصانیف سے طالب مشتاق کو صراط مستقیم اور دین قیم پر لے چلتے ہیں۔

گو غزالی کی اکثر کتابوں کا اردو زبان میں ترجمہ ہوچکا ہے لیکن تہافہ اب تک بھی اردو زبان میں پیش نہ ہوسکی تھی۔ ڈاکٹر میر ولی الدین میدان فکر میں اپنا ایک خاص مقام رکھتے ہیں۔ جوانی ہی سے میں نے دیکھا ہے کہ انکو غزالی سے ایک فطری لگاؤ رہا ہے۔ انکی یہ سعی خدا کرے کہ سعی مشکور ثابت ہو اور پیش نظر کتاب ذی فکر افراد کو جو عربی زبان سے واقف نہیں ہیں فکر ونظر کا مواد مہیا کرسکے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

مشہور عالم مستشرق ڈنکن بی میکڈونالڈ کی نظر میں۔ امام غزالی تاریخ اسلام میں نہایت عظیم المرتبت اور یقیناً سب سے زیادہ دردمند فرد تھے۔ وہ بعد میں آنے والی نسلوں کے ایسے معلم ہیں جن کو چار عظیم الشان ائمہ کا ہم مرتبہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ ان کے مقابلہ میں مسلمانوں کے مشائی فیلسوف، ابن رشد اور باقی سب محض حقیر شارح اور حاشیہ نویس نظر آتے ہیں۔

امام غزالی کی مرتبت و مقام کے متعلق اکثر محققین اسلام کی جو رائے ہے اس کا نچوڑ میکڈونالڈ نے اپنے الفاظ میں ادا کر دیا ہے۔

نظام قاعدہ شریعت امام ہمام
نصیر ملت صدر الوریٰ علیہ سلام
شہنشہ علمائے زماں کہ ہیچ مثال
مجتہدست بجا اش قواعد اسلام

امام کی ذات و شخصیت میں ان کے اپنے زمانہ کے تمام فکری پہلو اور سارے ہی مسائل مرکوز نظر آتے ہیں۔ کیونکہ وہ ان تمام سے ہو گزرے تھے، ان کا دین و مذہب محض تقلیدی نہ تھا، حقائق کا کشف تھا، اجمال کی تفصیل تھی، فلسفیانہ نظامات، الفاظ اور الفاظ ہی پر مرکوز سارے تنازعات و اختلافات کو چھوڑ کر انھوں نے اتباع رسول عربی صلوٰۃ اللہ علیہ میں جن حقائق کا اپنے نور مکاشفہ سے مشاہدہ کیا تھا، ان کو انھوں نے مضبوط تھام رکھا تھا۔ قلندر ہر چہ گوید دیدہ گوید، اور جب وہ اپنے کام سے فارغ ہوئے تو تصوف دین اسلام کی عمارت کی بنیاد اور علوم دین کا خلاصہ قرار پا چکا تھا۔ لیکن امام عالی مقام نے نہ صرف احکام شریعت اور قانون خداوندی پر عمل کر کے اپنے ظاہر کو آراستہ و پیراستہ کیا تھا اور اپنے باطن کو اخلاق ذمیمہ اور صفات رذیلہ سے پاک کیا تھا اور اپنے نفس کے مرقع کو ان پاک

پایا جاتا ہے اور علت معلول کو پیدا کرتی ہے، یہ محض ایک بے بنیاد ظن ہے۔ علت میں نہ کوئی قوت پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ معلول کو پیدا کرتے ہیں اور نہ ہی ان دونوں میں کوئی ضروری و عقلی ربط پایا جاتا ہے جس کی ضد کا تصور نہ کیا جا سکے۔

وہ حکماء و فلاسفہ کے اس دعوٰی کی تردید کرتے ہیں کہ عالم قدیم ہے، ازلی و ابدی ہے۔ دلائل قاطعہ سے وہ ان کے کلام کا تعارض ظاہر کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ہمارا مقصد فلاسفہ کے مذہب کی تنقیص کے سوا کسی اور چیز کا اہتمام نہیں۔ ان کی دلائل کا بطلان ہے۔ کسی خاص مذہب کے ایجابی طور پر اثبات کی کوشش نہیں کی گئی ہے۔ مذہب حق کا اثبات ایک دوسری کتاب میں ہوگا جس کا نام قواعد العقائد ہوگا۔

غزالی دلائل سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ حکماء صانع و خالق عالم کے ثبوت سے قاصر ہیں۔ نہ صرف یہ بلکہ وہ اس کی وحدانیت کے ثبوت سے بھی عاجز ہیں اور نہ ہی وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ خدا غیر جسمانی ہے یا یہ کہ عالم کا کوئی خالق یا اس کی کوئی علت بھی ہو سکتی ہے اور نہ وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ روح انسانی ایک جوہر قائم بالذات ہے۔

غزالی دلائل و براہین قاطعہ سے یہ واضح طور پر ظاہر کر دیتے ہیں کہ فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا اپنے غیر کو اور انواع و اجناس کو کلی طور پر جانتا ہے نہ وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ خدا خود اپنی ذات کو جانتا ہے۔ ان کا یہ دعوٰی غلط ہے کہ خدا جزئیات کو نہیں جانتا۔ ان کا یہ دعوٰی بھی غلط ہے کہ آسمان حیوان متحرک بالارادہ ہے اور انھوں نے آسمان کی حرکت کی جو غرض بیان کی وہ قطعاً باطل ہے۔ فلاسفہ کا یہ خیال غلط ہے کہ آسمان تمام جزئیات کے عالم ہیں۔ فلاسفہ نے جو قیامت اور حشر اجساد کا انکار کیا ہے یہ ان کی فاش غلطی ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ فلسفی یہ ثابت ہی نہیں کر سکتے کہ دنیا کا کوئی پیدا کرنے والا بھی ہے۔ ان کا دہریہ ہونا لازم ہے۔

اسی طرح امام ہمام نے تہافہ میں فلاسفہ کی تردید کے لئے بیس مسائل انتخاب کئے ہیں جن میں ۱۷ سترہ مسئلے الہیات کے اور تین مسئلے طبعیات کے ہیں جن کی تفصیل اوپر پیش کی گئی۔

جب امام غزالی اپنے کلام سے فارغ ہوتے ہیں، فلاسفہ کی سخافت کھل کر سامنے آ جاتی ہے اور تہافہ کا قاری امام کے ہم آواز ہو کر کہتا ہے کہ:

فلسفہ چوں اکثرش باشد سفہ پس کل آں

ہم سفہ باشد کہ حکم کل حکم اکثر است

یعنی فلسفہ کے لفظ کا جز اعظم سفہ ہے جس کے معنی بیوقوفی یا نادانی کے ہیں، چونکہ یہ مسلّم ہے کہ حکم الاکثر حکم الکل لہٰذا سارا فلسفہ ہی سفہ یا بے عقلی و نادانی قرار پاتا ہے۔ اب عہد جدید کے طالب کو زندگی کی کوئی عقلی اساس نظر نہیں آتی۔ غزالی فلسفیوں کو یونانی متکلمین اور ہیوم کے بازو دلا کر ترجمہ کر دیتے ہیں، ہر شئے قابل شبہ یا مشکوک ہوجاتی ہے اور فلسفہ وسفہ کا مرادف قرار پاتا ہے۔ حقائق اشیاء سے جاہل و بے خبر! بحث و نظر کے پرستار سے غزالی یہ کہتے ہوئے سنائی دیتے ہیں:!

اے خوردہ شراب غفلت از جام ہوس
مشغول شو بخویش چوں خر بجرس!
ترسم کہ ازیں خواب چو بیدار شوی
مستی بیہودہ و دردسر بماند و بس!

جب فلسفہ ہمیں زندگی کی کوئی مستقل اساس فراہم نہیں کرسکتا تو انسان کے لئے صرف وحی الٰہی کا سہارا باقی رہ جاتا ہے اور غزالی زندگی کی اساس اسی وحی کو قرار دیتے ہیں جو انبیاء کے قلوب پر نازل کی جاتی ہے اس میں شک و ریب کی گنجائش نہیں، اس میں حق صریح ہوتا ہے، یقین و اذعان پیدا کرنے کی پوری قوت ہوتی ہے۔ نبی اور فلسفی میں یہی فرق ہوتا ہے کہ نبی جو کچھ کہتا ہے وہ یقین و اذعان کی پوری قوت سے کہتا ہے، اس میں کوئی تردد، کوئی شک و شبہ، کوئی ظن و قیاس، کوئی وہم و احتمال نہیں ہوتا، کیونکہ وہ اس یقین کی بنیاد پر کہتا ہے جو حق تعالیٰ اس کے قلب میں کسی ایسے ذریعہ سے پیدا کردیتا ہے۔ جو مشاہدہ کی حیثیت رکھتا ہے، اور وہ اسی کو اور صرف اسی کو ''حق'' سمجھتا ہے۔ بھلا وہ شخص جو پہاڑی کی بلندی سے آفتاب کو اپنی آنکھ سے دیکھ رہا ہو، وہ دنیا بھر کے اندھے، بہرے یا ان لوگوں کے مقابلہ میں جو اس بلندی سے نیچے آفتاب کو نہ دیکھ رہے ہوں، اس بات میں شک کرسکتا ہے کہ آفتاب طلوع نہیں ہوا۔؟

فلسفی یا محقق کے پاس مشاہدہ نہیں ہوتا، نہ مشاہدہ جیسی کوئی چیز ہوتی ہے، اس کے پاس ''ظنون'' (قیاسات) و تخیلات ضرور ہوتے ہیں مگر مخالف احتمالات کی پرچھائیاں ان کو اس طرح دھندلا بنائے رکھتی ہیں کہ وہ نور یقین سے محروم رہتا ہے، اطمینان قلب و تسکین خاطر کی دولت خود اس کے پاس نہیں ہوتی، وہ دوسروں کو یہ دولت کہاں سے لاکر

دے سکتا ہے۔؟!

موجودہ سائنس کے جدید انکشافات نے بہت سے فکری نظریات کو مشاہدہ کی حیثیت دیدی ہے لیکن علمائے سائنس کو اعتراف ہے کہ انتہائی حقیقت ان کی گرفت سے باہر ہے، وہ یہ تک نہیں جان سکے کہ "انرجی" یا قوت کی حقیقت کیا ہے، وہ صرف یہ جان سکے ہیں کہ انرجی کیا کرتی ہے لیکن انرجی کیا ہے، اس کا علم انہیں نہیں۔ اس طرح انہیں اعتراف ہے کہ کائنات کے راز ہائے سربستہ سے وہ اب تک پوری طرح واقف نہیں ہو سکے اور ہر راز کے تحت ایسے بے شمار راز سربستہ ہیں۔ جن کے صحیح انکشاف کے لئے نسل انسانی کو ابھی صدیاں درکار ہیں لہذا جو کچھ آج کہا جا رہا ہے وہ حرف آخر ہرگز نہیں! اس لئے انبیاء کی پکار شروع سے یہی رہی ہے کہ۔

اذالم تری الھلال فسلم لاناس رأوہ بالابصار

یعنی جب تو خود ہلال کو نہیں دیکھ سکا، (حقیقت کا مشاہدہ نہ کر سکا) تو ان لوگوں کی بات کو مان لے، جنھوں نے اپنی آنکھوں سے ہلال کو دیکھا ہے!

تھافہ سے غزالی یہی ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جب زندگی کے لئے کوئی عقلی اساس فراہم نہیں کی جا سکتی تو ہمیں انبیاء ہی کی طرف رجوع کرنا چاہئے یہی کی بہت بڑی خدمت اور نبی کے ذریعہ حق تعالیٰ کا ایک عظیم ترین احسان یہ ہے کہ وہ نبی نوع انسان کو یقین واذعان کی ایک ایسی بیش بہا دولت عطا کرتا ہے کہ دنیا کی کوئی دولت اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی!

سرگشتہ چنیں روی تو، چوں آب بجوی!
کیں بحر پر از آب حیات است بجوی!

پھر یہ یقین ان بنیادی باتوں کے متعلق ہوتا ہے جو انسان کی ابدی فلاح کے لئے سنگ بنیاد کی حیثیت رکھتی ہیں اور اس کی شخصیت کی ایسی تعمیر کرتی ہیں جو ہمیشہ کے لئے خلل سے خالی ہوتا ہے۔ اور ان کے متعلق صحیح علم حاصل کرنے کا کوئی مادی ذریعہ آج تک بھی ایجاد نہیں ہوا۔ مثلاً نظام عالم میں انسان کی حیثیت کیا ہے؟ کیا وہ قطعاً آزاد ہو آزاد ہے یا اس کو اپنے اعمال و افعال کی جواب دہی کرنی ہوگی، کیا وہ محض بخت و اتفاق ہی سے عبث پیدا ہو گیا اور اس کو کسی حقیقۃ الحقائق کی طرف رجوع ہونا نہیں؟ حیات موجودہ کا تعلق حیات آئندہ سے کیا ہے؟ کیا موت خاتمے محض کا نام ہے یا اس کی حقیقت محض انتقال ہے۔

یعنی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہوتا؟ اگر انسان ایک ابدی حقیقت ہے اور موت سے وہ فنا نہیں ہوتا تو بعد الموت اس کو کن احوال سے گزرنا ہوگا؟ وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ جب تک ان جیسی بنیادی باتوں کے بارے میں یقین و اذعان پیدا نہ ہو تب جدوجہد زندگی اور حرکت عملی کی کوئی سمت قائم ہو سکتی ہے اور نہ اس جدوکد اور عمل میں یکسانیت واستقامت پیدا ہو سکتی ہے یعنی روحانی لحاظ سے اس کی شخصیت کی تعمیر ہرگز نہیں ہو سکتی۔

کی دانی تو باشی گو ہست فاش!
نظر بر نقش اول یا بہ نقاش؟

تھوڑی دیر کے لئے تصور کیجئے کہ کسی نبی کی تعلیم موجود نہیں، صرف فلسفیوں کی تخلیقات اور ان کی موشگافیاں موجود ہیں جو لَا و لَا نُسَلِّمُ سے معمور ہیں، عقل کو تنقید سے فرصت نہیں۔ "بعد میں آنے والا ہر فلسفی اپنے پیشرو کے خیالات کے تار و پود کو بکھیر رہا ہے، فلسفے کے تقاضات پیدا ہو رہے ہیں اور رفع ہو رہے ہیں، اس شغل کا حاصل محض "ابجوری لذتیت" ہے" ایسی حالت میں کیا کسی حق کے متلاشی کو ان چند سوالات کے متعلق جو مثال کے طور پر اوپر پیش کئے گئے۔ نور اطمینان کی مسرت اور ذہنی وسکینت حاصل ہو سکتی ہے؟ ہاں، ایسی مثالیں ضرور ملتی ہیں (اور خود غزالی کے ساتھ یہی معاملہ رہا) جو انہیں سوالات میں غلطاں و پیچاں تھے اور تلاش و جستجو کی وادیوں میں بھٹک رہے تھے، ان کی روشنی نظر آئی اور پھر وہ اسی روشنی میں کھو گئے، لیکن یہ روشنی فلسفہ یا سائنس کی نہیں تھی بلکہ وہ روشنی وہی تھی جس کی کرنیں شمع نبوت ﷺ کی لو سے پھوٹتی ہیں۔

عاقلاں از بے مرادی ہائے خویش
باخبر گشتند از مولائے خویش!

جیسا کہ ہم نے اوپر بتلا دیا ہے کہ کتاب تہافۃ میں امام غزالی نے متعدد موقعوں پر تصریح کر دی ہے کہ اس کا مقصد فلاسفہ کی صرف تردید ہے، تحقیق نہیں، ان کے مذہب کی تکذیب اور ان کے دلائل کا بطلان ہے، کسی خاص مذہب کی جانب سے مدافعت نہیں، فلسفے کے عجز و نارسائی کو واضح کرتا ہے اور فلسفیوں کی سفاہت اور بے خبری کا ظاہر کرتا ہے، لیکن اگر طالب "نسیم معرفت کے کچھ جھونکوں کے لئے اپنے سینے کے دریچوں کو کھولنا چاہتا ہے" تو غزالی ہدایت کرتے ہیں کہ انہیں "کتاب الصبر و الشکر" سے اس کی جھلکیاں مل سکتی ہیں یا "کتاب المحبۃ" یا "کتاب التوکل" کی ابتداء میں "باب التوحید" سے اور یہ

سب کتابیں "احیاء" میں ہیں، اور ایک بڑی مقدار ان معلومات کی جن سے تمہارے ذوق معرفت کی کچھ زیادہ تسکین ہوگی" کتاب المقصد الاقصیٰ فی اسماء اللہ الحسنیٰ۔ میں ملے گی خصوصاً اسماے مشتقہ من الافعال کی بحث میں۔ اگر تم اس عقیدہ کے ہمراہ بھی طلب کے ساتھ صریح معرفت کے خواہش مند ہو تو یہ بحث صرف ہماری ان کتابوں میں ملے گی جنھیں ہم نااہلوں کی آنکھ سے پوشیدہ رکھنا چاہتے ہیں۔" (الاربعین فی اصول الدین ص ۲۳ المطبعۃ العربیہ)۔

طالب صادق کے لئے امام کی نشان دادہ کتابوں کی طرف مراجعت ضروری ہے۔ ان کے مطالعہ کے بعد اس کو معلوم ہوگا کہ امام کی نصیحت و وصیت یہ تھی کہ:

از کنز و قدوری نشد ایں یافت خدا را
در مصحف دل بیں کہ کتابے بہ ازیں نیست
سنا حق دل کن کہ دیارے بہ ازیں نیست
در یاد خدا باش کہ کارے بہ ازیں نیست

پیش نظر کتاب تہافہ کے اس ایڈیشن کا ترجمہ ہے جس کو مصر کے عالم سلیمان دنیا نے کچھ عرصہ قبل اپنے مقدمے اور حواشی کے ساتھ شائع کیا تھا۔ جب میں محمد لطفی جمعہ کی کتاب "تاریخ فلاسفۃ الاسلام" کے ترجمے سے فارغ ہوا جس کی اشاعت دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد سے ۱۹۶۵ء میں ہو چکی تو میرا خیال ہوا کہ جامعہ عثمانیہ کے ایم اے کے طلباء کے لئے جنھوں نے اپنا اختیاری مضمون فلسفہ اسلام لیا ہے۔ تہافہ کے ترجمہ کی بھی تکمیل ہو جائے۔ چنانچہ میں نے اپنے ایک عزیز عالم دوست مولوی سید احمد نقوی صاحب کی اعانت سے اس کام کی طرف توجہ کی اور کتاب کے ایک بڑے حصے کے ترجمے سے فراغت حاصل کی لیکن بعض موانعات کی وجہ سے اس کی تکمیل نہ ہو سکی۔ چند ماہ قبل ان ہی عزیز کی عنایت و اعانت سے بحمد اللہ یہ ترجمہ تکمیل پا سکا۔ میرا یہ خوشگوار فریضہ ہے کہ مولوی صاحب کا صمیم قلب سے شکریہ ادا کروں جن کی حسن امداد کے بغیر ترجمہ کا یہ مشکل کام مجھ سے ممکن نہ تھا۔ مولوی صاحب اس کام میں میرے برابر کے شریک رہے ہیں۔ اور اپنا بہت سارا وقت عزیز اس میں صرف کیا ہے۔ میں مولوی صاحب کا تہ دل سے شکر گزار ہوں میں اپنے فاضل دوست ڈاکٹر ابو نصر خالدی، ریڈر شعبہ تاریخ، جامعہ عثمانیہ کا رہین منت ہوں کہ انھوں نے اس مسودے کو شروع سے آخر تک بامعان نظر دیکھا اور اپنے مفید

مشوروں سے میری اعانت کی۔

تحسین گوئے بیائی کرد در صدق　　　سپاس اہل وفا آشنائی ازلیست

میں اپنے استاد محترم ڈاکٹر سید عبداللطیف صاحب کا بھی اتھاہ قلب سے شکر گزار ہوں کہ انھوں نے اس ترجمہ کو اپنے ادارہ "انڈو مڈل ایسٹ کلچرل اسٹڈیز" سے اشاعت کا انتظام فرمایا ہے۔

تو ہے　بہ　حسن　لطف　دادہ اید
سودائے　وفا و صدق　را سرمایہ
دل　انوار　ارباب　العقلہم
صدق　با فضل　زو　وفا از　فضل

میر ولی الدین
حیدرآباد دکن
٣٠ اگست ١٩٦٢ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔

مقدمہ مصحح وحاشیہ نگار

میں نے حضرت امام غزالی کی بہت سی تصانیف کا مطالعہ کیا ہے۔ جن سے ان کی بلند پایہ شخصیت کا عام طور پر اعتراف کیا جاتا ہے۔ مگر مجھے "کتاب تہافۃ الفلاسفہ" میں ان کی ایک خاص حیثیت نظر آئی۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ ہر وہ شخص جو اس کتاب کا بہ نظر غائر مطالعہ کرے، خود اس کو محسوس کئے بغیر نہ رہے گا۔

مشیت الٰہی کو اس کتاب کی جب دوبارہ طباعت منظور ہوئی تو مجھے خیال پیدا ہوا کہ اس ایڈیشن میں تہافۃ کی اس خاص حیثیت کو واضح کرنے کے لئے بعض حقائق کا ذکر کر دوں۔

میں یہ امر واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ غزالی اور ان کی تصنیف "تہافۃ" دونوں جس صورت میں کہ یہاں ظاہر ہوں گے وہ بالکل نئے ہوں گے۔ اس سے پہلے وہ اس صورت میں متعارف نہیں ہو سکے ہیں۔

گو یہ بات بعض لوگوں کے نزدیک حیرت انگیز ہو۔ لیکن وہ شخص جس کا مطمح نظر یافت حق ہوتا ہے۔ وہ محض عوام الناس کی وحشت زدگی اور ان کے تعجب کے خیال سے اپنی اس رائے سے نہیں پلٹ سکتا۔ جس کی دلیل سے تائید ہوتی ہے اور اس پر حجت قائم ہو چکی ہوتی ہے۔

میں نے اس کتاب کے حواشی میں بعض بعض جگہ امام سے اختلاف بھی کیا ہے۔ مگر اس اختلاف کا مقصد بغض و بدگمانی نہیں۔ اور کہیں ان کی حمایت بھی کی ہے مگر اس حمایت کا مطلب محض جوش اعتقاد نہیں اور نہ عصبیت ہے مقصود صرف واقعات اور حقائق کی تلاش ہے اور آگہی یافت کا ارادہ اور وہی مراد ہیں۔ ہر شخص کے عمل کی تعمیر نیت کی بنیاد پر ہوتی ہے اور طالب حق کا مددگار خدا ہوتا ہے۔ فقط

سلیمان دنیا

مورخہ ۱۷۔ صفر ۱۳۶۲ھ مطابق ۹۔ جنوری ۱۹۴۳ء

حیات غزالی

ابو حامد غزالی ۴۵۰ھ میں خراسان کے شہر طوس میں پیدا ہوئے بچپن ہی میں والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔ ان کا دور تعلیم غریبی اور فاقہ کشی میں گزرا۔ ایک صوفی منش بزرگ نے ان کی سرپرستی کی اور ان کو اپنے گھر کے قریب ایک مدرسہ میں داخل کیا، جہاں اکثر طالب علموں کی گذر بسر کا خود مدرسہ کفیل ہوتا تھا۔

غزالی کچھ دنوں یہیں تحصیل علم میں مصروف رہے، پھر جرجان روانہ ہوئے وہاں سے نیشاپور گئے جہاں امام الحرمین (ضیاء الدین الجوینی) مدرسہ نظامیہ کے پرنسپل تھے۔ ان ہی کی سرپرستی میں امام غزالی فقہ، اصول فقہ، منطق و کلام کی تحصیل کرتے رہے، مگر موصوف کی وفات کے بعد (یعنی ۴۷۸ھ میں) امام نیشاپور سے معسکر کو چلے گئے، کچھ دنوں وہاں قیام کرنے کے بعد بغداد کے مدرسہ نظامیہ میں (۴۸۴ھ) ان کو تدریس کی خدمت مل گئی، اس زمانہ میں امام کی علمی شہرت بہت پھیل گئی تھی، اور ان کے حلقہ درس میں تین سو سے زیادہ اکابر علماء شریک رہا کرتے تھے، پھر کسی وجہ سے وہ وہاں سے بھی نکل پڑے اور تقریباً (۱۰) سال تک شام، حجاز و مصر کے بیابانوں میں دشت نوردی کرتے ہوئے پھر نیشاپور اور وہاں سے طوس چلے آئے اور وہیں ۱۴ جمادی الثانی ۵۰۵ھ میں ان کی وفات ہوئی۔

میں ان کی عالم فانی سے رحلت کے بارے میں وہی کہوں گا جو فرانسس بیکن (مشہور انگریز فلسفی المتوفی ۱۶۲۶ء) نے کہا تھا "میری روح تو خدا کے پاس پہنچ جائے گی اور میرا جسم منوں مٹی کے نیچے دب جائے گا۔ لیکن میرا نام بہت سی قوموں اور آئندہ نسلوں میں محفوظ رہے گا۔"

غزالی کا نشو و نما ایسے دور میں ہوا جبکہ دنیائے اسلام اختلافات مذہب کے طوفانوں میں گھری ہوئی تھی، اور ہر جماعت یہ عقیدہ رکھتی تھی کہ صرف وہی ناجی ہے، جیسا

کہ خدائے تعالیٰ کا قول ہے۔ کُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ جب آراء اس قدر متقابل و متباین ہوں تو یہ ناممکن تھا کہ سب رائیں صحیح ہوں۔ خود رسول ﷺ نے فرمایا تھا۔ ”میری امت ۷۳ فرقوں میں بٹ جائے گی ان میں سے ایک فرقہ ناجی ہوگا“

غزالی اپنی آخرت کو سنوارنے پر حریص تھے۔ حشر اور مواقف روحانی انقلاب سے ڈرتے تھے۔ آخر وہ کیا کرتے؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ تقلید تو کسی ایک فریق کی جانب مائل ہونے کا نام ہے۔ مگر حزم و احتیاط کا تقاضہ ہے کہ بحث و تحقیق کی جائے۔ انتقاد کا استعمال کیا جائے کیونکہ جو معاملہ درپیش ہے یا تو سعادت ابدی ہے یا شقاوت ابدی۔ غزالی نے ”آخر یہی کیا“ چنانچہ وہ کہتے ہیں۔ ”ادیان و ملل میں عوام کا اختلاف پھر مذاہب میں ائمہ کا اختلاف ایک ایسا بحر عمیق ہے جس میں اکثر غرق ہوکر رہ گئے۔ اور بہت کم ہیں جو بچے ہیں۔ عنفوانِ شباب سے تو کیا بلکہ ابتداء شعور و احساس سے اس بحر عمیق کی شناوری و غوطہ زنی کرتا رہا۔ خائف یا بزدل کی طرح نہیں، بلکہ اندرونی گہرائیوں کا کھوج کرنے والے غوطہ زن کی طرح، ہر اندھیرے میں جو ہر حقیقت کا جویا رہا، ہر مشکل کا مقابلہ کیا، ہر گرداب میں اپنے (سفینۂ عقل) کو پھنسایا، ہر فرقے کے عقیدہ کی میں نے چھان بین کی، ہر جماعت کے مذہبی اسرار کو کھولنے کی کوشش کی تاکہ اہل بدعت و اہل سنت اور حق پرست و باطل پرست میں تمیز کرسکوں۔ میں نے کسی باطنی کو نہیں چھوڑا جب تک یہ نہ معلوم کرلیا کہ اس کے باطن کا راز کیا ہے۔ کسی ظاہری کو نہیں چھوڑا جب تک اس کا پتہ نہ لگایا کہ اس کی ظاہریت کا ماحصل کیا ہے۔ حقیقت فلسفہ سے واقفیت حاصل کرنا چاہتا تھا، اس لئے فلسفی بھی مجھ سے چھوٹ نہ سکا۔ متکلمین و صوفیہ بھی نہ بچ سکے، میں نے کوشش کی کہ متکلمین کے کلام کی غایت معلوم کروں اور صوفیہ کی صفوت کا بھید اس پر مطلع ہونے کے لئے میں زیادہ حریص رہا، عبادت گزار تو میں نے ان پر نگاہیں لگادیں کہ دیکھوں کہ انہیں حاصل عبادت کیا ملتا ہے۔ زندیق جو حالت تعطل میں رہتا ہے اس کی بھی تجسس میں رہا تاکہ معلوم کروں کہ اس کی جرأت کے کیا اسباب ہیں؟ حقائق کی دریافت کا سودا میرے سر کے لئے نئی چیز نہ تھا، یہ میری باہوش زندگی کی ابتدائی زندگی سے وابستہ ہے، میں کہہ سکتا ہوں کہ یہ میری فطرت میں خدا کی طرف سے ودیعت ہے، محض میرے اختیار و خواہش سے نہیں اور اسی ذوق نے میرے دور شباب کے آغاز ہی میں میری تقلید کی زنجیروں کو توڑا اور مجھے موروثی عقائد کے تاریک قید خانہ سے آزاد کردیا“

تقلید کی گراں باری اور موروثی عقائد کی چار دیواری سے رہائی' ساتھ ہی مختلف

ٹکراتا گروں آراء و عقائد پر عالمانہ و تنقیدی نظر کی بے باکانہ جراءت کی ذمہ داری جس چیز

پر ڈالی جاتی ہے یقیناً وہ تشکیک ہے۔ دوسرے اہم واقعات کی طرح تشکیک کی ابتدا بھی

انسانی ذہن میں اچانک نہیں ہوتی ہیا انسان کے تحت الشعور میں ابتداً دبے پاؤں قدم رکھتی

ہے یہاں تک کہ وہ اپنے اقتدار کے لئے راہ نکالتی جاتی ہے۔ آخر کار روح انسانی پر اس کا

کامل تسلط ہو جاتا ہے۔ کبھی اس کے اسباب و عوامل بھی مختلف ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کی

مدد کرتے ہیں، بعض وقت اس کے اسباب اتنے مخفی ہوتے ہیں کہ محقق کی نظر سے بھی

اوجھل رہتے ہیں۔ رہا یہ سوال کہ وہ اسباب کیا ہیں اور کب پیدا ہوتے ہیں ایسا سوال ہے کہ

اس میں بحث کرنے والے مختلف نظریات کے حامل ہوتے ہیں' اسی طرح غزالی کے

بارے میں بھی جن لوگوں نے بحثیں کی ہیں وہ ان کے اس دور زندگی کے بارے میں مختلف

خیالات رکھتے ہیں۔

پروفیسر کامل عیاد اور جمیل صلیبا کی ایک رائے ہے تو پروفیسر دیبور کی دوسری

ڈاکٹر زویمر کی تیسری' پروفیسر محمد لطف اللہ کی چوتھی' مگر جہاں تک میں سمجھتا ہوں یہ تمام رائیں

رجماً بالغیب ہیں' اور غلطی سے معرا نہیں' میرے نزدیک غزالی کی زندگی میں تشکیک کے دو

اہم دور ہوتے ہیں۔

ا۔ پہلا دور جس میں شک خفیف طور پر نمودار ہوا' جیسا کہ اکثر اہل نظر افراد

میں ہوتا ہے۔

۲۔ دوسرا دور جب کہ شک سخت اور تیز تر ہوتا جا رہا تھا' اور عقائد باطلہ کے خس

و خاشاک کے لئے برق بنتا جا رہا تھا اسی طرح جیسا کہ اونچے درجے کے فلاسفہ و اہل نظر میں

ہوتا ہے۔

غزالی نے اس پہلے دور میں اپنی نظر کے آگے متعدد فرقوں کو رکھا' اور ان کے

ذہن کے سامنے مختلف و متضاد عقائد و آراء پیش ہونے لگے' اپنے عقائد کو دوسرے فرقوں

کے مقابل ایک فریق کی طرح رکھ کر بہ حیثیت ایک منصف کے انہوں نے سب سے پہلے جو

کام کیا وہ یہ تھا کہ اپنے موروثی عقائد کی بوسیدہ دیواروں ڈھا دی اور تمام فرقوں میں سچائی کے

موتی کی تلاش کرنے لگے' ان کا شک اسی مرحلہ میں (اگر ہمارا خیال صحیح ہے تو) اس بات پر

ختم ہوا ہے کہ حق کس فریق کے جانب ہے؟

غزالی نے اس سچائی کی تلاش کے لئے جن چیزوں کو معیار بنایا وہ دو تھیں: عقل و حواس، بجائے کتاب و سنت۔ اس کے علاوہ ان دلائل و فروع سے بھی انھوں نے مدد لی جو اس زمانے میں متعارف تھے۔ ان دلائل میں انھوں نے بلا کا اختلاف پایا، جیسا کہ وہ جواہر القرآن میں ایک جماعت کے بارے میں لکھتے ہیں: "ان کے پاس دلائل بہت متناقض ہیں جس کی وجہ سے وہ خود بھی گمراہ ہوئے دوسروں کو بھی گمراہ کیا" اور اپنا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "اس بارے میں ہم کو کوئی تعجب نہیں ہے، واقعہ یہ ہے کہ اس میدان میں ہمارے اسپ خرد نے بارہا ٹھوکریں کھائی ہیں۔" ان دلائل کا باہمی تناقض و تضاد اور اتنا زبردست اختلاف قدرتی چیز ہے، کیونکہ ان کی قوت و ضعف اور حق و باطل کے مدارج ایک سے نہیں ہیں۔

ضروری تھا کہ غزالی کی توجہ ابتداً ان کی دلائل کی طرف ہوتی۔ پہلے تو وہ ان کو تنقیدی نظر سے پرکھ لیتے، پھر ان کے مدلولات کو جانچتے، کبھی وہ ان دلائل پر اس علم کی روشنی میں تبصرہ کرتے جس کو وہ "یقینی" کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور جس کے بارے میں وہ لکھتے ہیں: "کسی معلوم کا انکشاف اس علم کے ذریعہ درجہ یقین تک پہنچ جاتا ہے اور اس منزل میں شک کا گزر ہو جاتا ہے، کیونکہ اس علم کے ساتھ غلطی کا امکان نہیں غلطی سے امان اسی وقت مل سکتی ہے جب اس درجہ کا یقین حاصل ہو جائے کہ اس یقین کو اس شخص کی کوشش بھی متزلزل نہ کر سکے جو پتھر کو سونا بنا سکتا ہو، یا لاٹھی کو سانپ، کیونکہ یہ یقین ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ حساب کے اس عام اصول کا علم کہ دس تین سے بڑھ کر ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ میں لاٹھی کو سانپ بنا سکتا ہوں تو یہ تماشہ دیکھنے کے بعد بھی حساب کے اس اصول سے میرا ایمان نہیں ہٹ سکتا، باوجودیکہ اس کی قوت اعجاز پر میرے تعجب کی کوئی انتہا نہیں رہتی۔"

جب علم حق غزالی کی نظر میں یہی ہوا تو اب حق کی میزان بھی وہی ہوگی جو اس کی طرف رہنمائی کرنے والی ہو اور ظاہر ہے کہ جب وہ اپنے مطلوب کے تعین کے بارے میں اتنے سخت ہوں اور اعتبار و قوت کے اونچے درجے کے طالب ہوں تو ضروری ہوگا کہ صرف عقل و حواس ہی منظور بارگاہ رہیں، باقی چیزیں رد کر دی جائیں، کیونکہ ان دونوں کے سوائے ان کے نزدیک کوئی چیز مطلوب کو ثابت نہیں کر سکتی تھی، اور یہی چیز اس وقت ان کے لئے نصب العین تھی۔

تاہم غزالی عقل اور حس سے بھی کسی باقاعدہ امتحان سے گزرے بغیر مطمئن نہیں تھے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ منزل مقصود تک وہ حقیقتاً راہبر بھی ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ کیونکہ اب وہ ان کی قوت میں بھی کمزوریاں محسوس کرنے لگے تھے۔ فرماتے ہیں: "بحث کرتے کرتے میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ محسوسات بھی کسی یقینی علم کی طرف رہنمائی نہیں کر سکتے۔ کیونکہ ان کی قوت کا بھی یہی حال ہے۔ ان کے بھروسہ پر ہم کسی نتیجہ کی طرف نکل کر بعض وقت راستہ ہی سے کھو جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر حس بصارت کو لیجئے جو سب سے زیادہ قوی اور قابل اعتماد حس سمجھی جاتی ہے، وہ سایہ کو محسوس کرتی ہے تو ساکن۔ اس کی حرکت کا اس کو احساس نہیں ہو سکتا۔ صرف تجربہ، مشاہدہ اور عقل ایک گھڑی بعد اس کی تردید کر دیتے ہیں۔ جب تک معلوم ہوتا ہے کہ سایہ متحرک ہے گو اس کی حرکت دفعۃً نہیں ہوتی، تدریجی ہوتی ہے۔ اس لئے سایہ کو ساکن تو نہیں کہہ سکتے۔ جیسا کہ یہ حس باور کرتی ہے۔ آنکھ تارے کو دیکھتی ہے تو اس کا جرم اس کو ایک دینار کے برابر محسوس ہوتا ہے، حالانکہ ہندسی دلائل بتلاتے ہیں کہ تارہ زمین سے بھی جسامت میں بڑا ہے۔ یہ ہے محسوسات کی حکومت کا حال۔ حس کا حاکم ایک فیصلہ کرتا ہے، پھر حاکم عقل آ کر اس فیصلہ کو غلط کر دیتا ہے، پھر اختلاف بھی ایسا کہ سر تسلیم خم کئے بغیر چارہ نہیں۔"

اسی طرح حواس کی قوت پر سے غزالی کا بھروسہ اٹھ گیا۔ اب امتحان کے لئے عقل کی باری آئی۔ لکھتے ہیں: "محسوسات مجھ سے کہتے ہیں کہ تم کس چیز پر اعتبار کرتے ہو؟ عقل پر؟ تم کو کیا اطمینان ہو سکتا ہے کہ اس کا بھی ہماری ہی طرح حشر نہ ہو۔ تم تو ہم پر بھی اسی طرح اعتبار کرتے تھے، مگر حاکم عقل آیا اور اس نے ہمارے فیصلوں کے ورق چاک کر دیئے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو تم ضرور ہمارے فیصلوں پر مہر تصدیق لگا دیتے۔ لیکن ذرا سوچو تو کیا اس حاکم کا بھی کوئی بالاتر حاکم نہیں ہو سکتا، جس طرح کہ اس کو ہم پر بالادستی حاصل ہے، تو کیا وہ بھی اس کے فیصلوں کی بھی ویسی ہی تکذیب نہ کرے گا جیسا کہ وہ ہمارے فیصلوں کی کرتا ہے۔ اور اس کی قوت محسوس نہ ہونے کے باوجود اس کے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا۔"

آگے غزالی لکھتے ہیں: "شعور نے اس کے جواب میں تھوڑا سا توقف کیا۔ پھر میں یہ حالت سوچ ہی رہا تھا کہ دل اس کے دلائل کی تائید کی طرف مائل ہو گیا۔ پھر وہی تھی آواز میرے کانوں میں آنے لگی۔ وہ وہی محسوسات مجھ سے کہہ رہے ہیں!" کیا تم سوتے

میں خواب نہیں دیکھتے کہ کیا مختلف واقعات و مرئیات کا دوران نظر وہ کبھی ہوتا، اور ان کے
اثبات و استقلال کی تم کو ایک عارضی اور سونے ہی تو تمیز نہیں ہو پاتی؟ تم سمجھتے ہو کہ ساری
یہ لذتیں اور تمہارے یہ آلام مستقل ہیں؟ مگر جب آنکھ کھل جاتی ہے تو یہ تمام عیش و مسرت
یاس و تکلیف اور رنج سب، باد ہوا ہو جاتے ہیں، گویا یہ بے بنیاد ہوتے نقطے تھے جو ذہن پر
آرہے، پھر تم جس چیز کو بیداری کہتے ہو اور جس پر بھروسہ کرتے ہو کیا وہ خواب کے
مقابلے میں بہت زیادہ پائیدار چیز ہے؟ کیا اس کے عیش و غم، اس کے رنج و عذاب کو بھی
کچھ ثبات و دوام حاصل ہے؟ کون ضمانت دے سکتا ہے کہ وہ بھی خواب ہی کی طرح نہیں؟
کیا ممکن نہیں کہ تم پر کوئی اور ایسی حالت طاری ہو جائے جو تمہاری اس نام نہاد بیداری
کو بھی خواب ہی کی ایک قسم ثابت کر دے، اور جب یہ حالت تم پر طاری ہو تو یہ عیش
و فور سرمستی جس کے مزے تمہارے دلوں کو موہ لیتے ہیں، داستان پارینہ کے مثل حرف
معلوم ہونے لگیں، اور اس کے خوف و رنج کا تمہیں ویسا ہی احساس ہونے لگے جیسے کسی
افسانہ کے بیت جائے واقعات ممکن کہ تم پر کوئی طاری ہو سکتا ہے، شاید ممکن ہے کہ یہ حالت
وہی ہو جس کو صوفیہ ''احوال'' سے تعبیر کرتے ہیں اور ممکن ہے یہ حالت موت ہو، جیسا کہ
رسول ﷺ نے فرمایا ہے: ''الناس نیام اذا ماتوا انتبھوا'' (لوگ سوتے ہیں جب
مرتے ہیں تب جاگ اٹھیں گے) جب یہ خیالات میرے دل میں گزرنے لگے اور شعور
میں جاگزیں ہونے لگے تب میں اپنا علاج سوچنے لگا، مگر کچھ سجھائی نہیں دیتا تھا، سوائے اس
کے کہ پھر اسی دلیل و برہان کے سلسلہ کی آزمائش کروں، اس دلیل و حجت کی تشکیل علوم
اولیہ کے اصول ہی سے ممکن تھی، مگر جب کہ دل ان اصول ہی سے منحرف ہو رہا تھا تو ان دلائل
سے کیا تشفی حاصل کر سکتا تھا؟ یہ مرض بڑھتا گیا جوں جوں دوا کی، کے مصداق اس سوچ
نے میری پریشانی میں اضافہ کر دیا، اس قسم کی حالت پریشانی جس کو ''سفسطہ'' سے تعبیر
کیا جاتا ہے مجھ پر تقریباً دو مہینے طاری رہی۔''

یہ غزالی کے ایام تذبذب کا دور مرحلہ ہے جس میں شک نے شدت کی کیفیت
پیدا کر لی تھی۔ اس دور میں غزالی کسی چیز سے مطمئن نہیں تھے، کسی عقیدہ کی پابندی ان کے
لئے گوارا نہ تھی، نہ کوئی دلیل ان کے دل میں تشفی کی پرسکون لہر پیدا کر سکتی تھی، اور نہ کوئی
حجت اس شک کی تیزی کے آگے تاب مقاومت رکھتی تھی، لیکن زیادہ عرصہ نہیں گزرا کہ خدا
کی رحمت جنبش میں آئی اور اس نے ان کی دستگیری کے لئے اپنا دست شفقت آگے بڑھایا

اور انھیں اپنے سفینہ طوفت میں پہنچنے کے لئے آمادہ ہو گئے مگر تا بہ کے (جیسا کہ اس کی ہمیشہ عادت ہے) کبھی اچانک نہیں ہوتی۔ رحمت الٰہی پہلے تو اپنی چمک دکھا دیتی ہے، گویا ایک تبسم دشوار سے وہ پہلے تو نظر کرتی ہے مگر پھر انجان۔ (یہاں تک کہ بولنا پڑتا ہے

بجلی اک کوند گئی آنکھ کے آگے تو کیا
بات کرتے کہ میں لب تشنۂ تقریر بھی تھا)

آخرکار غزالی کو اس رحمت الٰہیہ نے، جس کے لئے وہ بہت بیتاب تھا، اپنے آغوش محبت میں لے لیا اور ان کو اس تسکین کا سامان عطا کیا جس کا حصول کسی اور ذریعہ سے ممکن ہی نہ تھا۔ وہ لکھتے ہیں:۔

"اب میرا شعور صحت و اعتدال کی سطح پر آ گیا ہے................ دو مہینہ کی مدت................ یہ نا قابل بیان ابتلا کا دور تھا، یہ اس شدت تشنگی کا دور تھا جس نے میری طلب میں حقیقت کی روح پیدا کر دی، اور حقیقی مسرت کے جام کو میرے ہونٹوں سے لگا دیا۔ اس کامیابی و فائز المرامی کے پیدا کرنے میں کسی دلیل و برہان نے حصہ نہیں لیا، نہ کسی مسجع و مقفیٰ بند کلام کی سحر آگیں قوت نے، اس سکون اور اطمینان کے پیدا کرنے میں جس کا حصہ رہا وہ........................ وہ نور الٰہی تھا نور الٰہی........................ جو علوم و معارف کے گنجینوں پر ہم کو دسترس دلاتا ہے اور جو انسانی سینہ میں وہ وسعت و فراخی پیدا کر سکتا ہے جو کسی دلیل و حجت سے ممکن نہیں۔"

تاہم غزالی اس کو بھی عقل ہی کی کامیابی کی ایک قسم سمجھتے ہیں، کیونکہ عقلی ضرورت ایسی چیز نہیں جو باوجود اپنی شکست کے پرچار کیے جانے کے قابل ہو، ایک وجہ میں وہ تحت الشعور کی اس کامیابی کو عقلی ضرورت کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ علم یقینی کی طرف پہنچنے کا ایک وسیلہ ہے، بشرطیکہ اس کے استعمال کا طریقہ درست ہو۔

اس طرح غزالی شک اور تردد کے چکر کو جو حقیقت کی میزان کے گرد تھا، توڑ چکے تھے اور ضرورت عقلی کی میزان ان کے ہاتھ آ گئی تھی۔ اب فرقوں کے بارے میں شک رہ گیا تھا کہ کونسا فرقہ حق پر ہے، ابھی وہ اس مہم کو طے نہ کر سکے تھے مگر جو میزان کہ ہاتھ آ گئی تھی اس کے ذریعہ ان مشکلات کو نبٹنے میں کوئی دشواری نہ تھی، اس لئے وہ آگے بڑھتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

"جب خدا نے مجھے اس مرض سے شفا دی تو میں یہ اندازہ کرنے کے قابل ہوا کہ حقیقت کے متلاشی چار ہی گروہ کو قرار دیا جا سکتا ہے: ۱۔ متکلمین جو اپنے آپ کو اہل نظر و فکر بھی کہتے ہیں ۲۔ باطنیہ جو اپنے آپ کو "فرقہ تعلیمیہ" کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں، جن کا خیال ہے کہ امام معصوم ہی انوار حقیقت کے سرچشمہ سے ابتدائی فیضان حاصل کر سکتا ہے۔ ۳۔ فلاسفہ، جو اپنے آپ کو اہل منطق و حجت بھی کہتے ہیں ۴۔ صوفیا جو اپنے آپ کو ارباب کشف و مشاہدہ و مقربین بارگاہ سعادت سمجھتے ہیں۔ میں پہلے فرقہ کے علم کلام کی جانچ اور دوبارہ نظر پر آمادہ ہوا، اور اس کے محققین کی کتابیں دیکھیں، یہ میدان میری دلچسپی کے لئے اس وقت موزوں ثابت ہوا، یہاں میرے اشہب قلم نے بھی جولانیاں دکھائیں، کچھ مقالے اور کتابیں میں نے بھی اس علم میں تصنیف کیں، مگر اس بارہ میں مجھے اطمینان نہ تھا کہ یہ علم حقیقت کی طرف پوری رہنمائی کر سکتا ہے، اور میرے مقصود کو بھی اس سے تشفی ہو سکتی ہے۔"

علم کلام کا مقصد کیا ہے؟ غزالی اس کی کسی قدر تشریح اس طرح کرتے ہیں

"ایک مسلمان شخص کے عقیدہ کی حفاظت اس علم کا مقصد ہے۔ وہ جو اپنے عقائد کی بنیاد کتاب و سنت قرار دیتا ہو، اور یہ چاہتا ہو کہ ان شکوک و شبہات کے تیروں سے اس کا عقیدہ مجروح ہونے سے محفوظ رہے جو چاروں طرف سے اس کی طرف یورش کر رہے ہیں، یا یہ مقصد ہے کہ جس شخص کا سینہ عقیدۂ اسلام کے نور سے خالی ہے اس میں یہ ابدی نورانیت پیدا کرے مگر نہ تو علم کلام کا یہ منصب ہے اور نہ اس سے یہ ممکن ہے، کیونکہ اس کے پاس جتنے بھی ہتھیار ہیں وہ سارے کے سارے بیرونی ساخت ہیں۔ اور اس کے حامل انہی دلائل و مسلمات کے ہتھیار لیکر آگے بڑھتے ہیں، جو بسا اوقات دھوکا دے دیتے ہیں، اور تار عنکبوت کی طرح کمزور اور بے مقصد ثابت ہوتے ہیں۔ متکلمین کی زیادہ تر توجہ مخالفین کے تناقضات و اختلافات یعنی ان کی کمزوریوں کی تلاش میں ہی صرف ہوتی رہتی ہے اور انہیں کے مسلمات و مفروضات کی مدد سے وہ حجت و برہان کا سامان حاصل کرتے ہیں۔"

یہ ہے علم کلام کا منشاء و فائدہ جو غزالی نے بتا دیا، لیکن خود غزالی کا مقصد کیا ہے؟ مذہبی حقیقت کا ایسا ادراک جس کی عقل سے بھی تائید ہوتی ہو، یہاں تک کہ وہ ریاضی کے مسلّم اصولوں کی طرح مضبوط ہو جائے۔ ان دونوں مقصدوں میں بڑا فرق ہے۔ اسی لئے

غزالی علم کلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''جو شخص کہ سوائے ضروریات عقلی کے کسی چیز کو قطعاً تسلیم نہیں کرتا اس کے حق میں اس کا نفع تھوڑا ہے، میرے لئے بھی یہ ناکافی ثابت ہوا، اس سے میری کوئی شکایت رفع نہ ہو سکی۔۔۔۔۔ اختلافات مذاہب میں حیرت کے تردد کو دفع کرنے میں بھی ناتمام ثابت ہوا، کوئی تعجب نہیں کہ میرے سوا اور بھی لوگ اس سے اسی قسم کا گمان رکھتے ہوں، مگر بعض لوگوں کے لئے اس کی افادیت ممکن ہے مگر یہ فائدہ نادر اور تقلیدی قسم کا ہے، اسے اولیات میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ اس سے صرف واقعہ کا اظہار مطلوب ہے۔ اس علم کی تشخیص وابطال قطعاً مقصود نہیں۔ استفادہ کرنے والوں کے ظرف مختلف ہوتے ہیں، بہت سی دوائیں ہوتی ہیں جو ایک کو نفع دیتی ہیں تو دوسرے کو ضرر۔''

جیسا کہ ظاہر ہوا غزالی علم کلام میں تصنیف و تالیف سے بھی واقف ہیں، مگر ساتھ ہی ان کا اعتراف ہے کہ یہ ان کے مقصد کے لئے ناکافی سامان مہیا کرتا ہے۔ اس سے ان کی تسکین نہیں ہو سکی۔

ان لوگوں کو جو علمائے سلف کے احوال سے بحث کرنے کی کوشش کرتے ہیں میرا بے لاگ مشورہ ہے کہ انہیں کسی شخص کی طرف کسی رائے یا عقیدہ کو منسوب کرنے میں جلدی نہ کرنی چاہئے محض اس بنیاد پر کہ اس نے اپنی کسی تصنیف میں اس کا اظہار کر دیا ہے، اور یہی اس کا آخری اور پختہ خیال ہے۔ انہیں چاہئے کہ مصنف کے ماحول کا بھی مطالعہ کریں جس میں وہ بوقت تصنیف گھرا ہوا تھا اور غور کرنا چاہئے کہ کیا وہ اس کتاب کو اپنی ذاتی اور آخری رائے قرار دیتا ہے یا اس کی تحریر میں کوئی اور محرک بھی کام کر رہا تھا۔

متکلمین کے بعد غزالی نے اپنی توجہ فلسفیوں کی طرف پھیری تو ان کی جانچ کرتے ذہن میں رہے کہ فلسفی وہ لوگ ہیں جو اپنے ہر مسلک کی بنیاد عقل پر قائم کرنا چاہتے ہیں۔ غزالی نے صرف ان بحثوں کو ہاتھ لگایا ہے جن کا تعلق مذہب سے ہے۔ یہ یہاں عقلی مسائل کے ان شعبوں کا ان کو علم ہوا جو مذہب کے مستند اصول کی نفی کرتے ہیں مگر نظر تحقیق سے دیکھنے سے معلوم ہوا کہ فلاسفہ کی آراء میں کثیر اقسام کا خلط موجود ہیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

''ارسطو نے اپنے ہر ایک پیش رو کا رد لکھا ہے، حتیٰ کہ اپنے استاد کا بھی جو افلاطون الٰہی کے نام سے مشہور ہے۔ پھر وہ اپنے استاد کی مخالفت کا عذر اس طرح پیش کرتا ہے:

''افلاطون میرا دوست ہے اور سچائی بھی میری دوست ہے، مگر میں سچائی کو زیادہ دوست رکھتا ہوں۔'' اس قول سے ہمارا منشاء فلسفیوں کے مسائل و آراء میں عدم استقلال ثابت کرنا ہے، جن کی بنیاد زیادہ تر ظنیات پر ہوتی ہے۔''

مگر بہت جلد غزالی نے اس بات کو پالیا کہ اسپ خرد کو اس راہ میں بے شمار ٹھوکریں لگتی ہیں۔

الہیاتی مسائل کا حل کر لینا اسالیب عقلیہ کے لئے آسان بات نہیں ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں۔

ہم واضح کرتے ہیں کہ فلسفیوں نے ان عقائد کی صحت کے لئے برہان منطقی سے مادہ قیاس کی جو شرط قائم کی ہے، اور کتاب قیاس میں اس کی صورت کے بارے میں جو شرطیں پیش کی ہیں اور جو طریقے کہ منطقی جزئیات اور ان کے مقدمات میں انھوں نے ایساغوجی وقاطیغوریاس میں قائم کئے ہیں ان میں سے ایک کو بھی وہ علوم مابعد الطبعیات میں استعمال نہ کر سکے۔''

اسی طرح غزالی للکارتے ہیں: ''کہاں ہے وہ شخص جو کہتا ہے کہ مابعد الطبعیات کے دلائل ہندسی دلائل کی طرح ناقابل تعارض ہیں؟'' اور جب تک کہ مابعد الطبعیات کے دلائل کی توضیح ریاضی کے ان حدود تک نہ پہنچ جائے جن کو غزالی مشروط سمجھتے ہیں وہ قابل قبول نہیں ہو سکتیں، اسی بنیاد پر غزالی نے فلسفیوں کا پیچھا کیا ہے اور اسی دور میں کتاب تہافہ بھی حوالۂ قلم کی ہے۔

اس کے بعد غزالی کی توجہ فرقۂ تعلیمیہ کی طرف ہوئی جو کہتے ہیں کہ ''محض عقلی بنیادوں پر غلط باتوں پر ایمان نہیں لایا جا سکتا، عقل سے دینی حقائق کا اکتساب ہو سکتا ہے'' اور اسی فیصلہ کی بناء پر غزالی بھی عقل کے امتحان کی خواہش کرتے ہیں، اور اس حد تک تو گویا یہ فرقہ غزالی سے متفق الرائے ہے، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دینی قضایا کو یقینیات کے لباس میں ظاہر کرنے کا آخر وسیلہ کونسا ہے؟ کیا امام معصوم سے جو حقیقت کے سرچشمہ سے راست تعلق رکھتا ہے، ہماری نقل و روایت عمومی حیثیت سے بھی تشفی بخش ہو سکتی ہے؟ اس نقطہ نظر پر غزالی کافی بحث کے بعد بتلاتے ہیں کہ یہ لوگ بھی حقیقت میں دھوکے ہی میں مبتلا ہیں، امام معصوم جس کو وہ فرض کرتے ہیں محض ایک خیالی تصویر ہے۔ جس کا واقعات سے کوئی تعلق نہیں، ان کے خلاف بھی غزالی نے متعدد کتابیں

تھی ہیں۔

اب چوتھا فرقہ رہ گیا یعنی صوفی جو کشف و معاینہ پر اعتبار رکھتے ہیں، اور عالم ملکوت کے ساتھ اتصال اور اس کے ذریعہ لوح محفوظ کے اسرار تک پر اطلاع و دسترس کے مدعی ہیں۔ لیکن اس کشف و معاینہ کے حصول کا طریقہ کیا ہے؟ اس کا جواب وہ دیتے ہیں کہ یہ علم و عمل ہے پھر غزالی اس کی توضیح کرتے ہیں اور اپنی ذات سے اس کی تحقیق کرتے ہیں جیسا کہ وہ خود لکھتے ہیں: "میں نے بہت بڑے جاہ و مرتبہ کو خیرباد کہا اور زندگی فانی کی عارضی مسرتوں کو جو اس وقت مجھے بلا تکلیف حاصل تھیں، کسی اہم مقصد کی تلاش میں جواب دے دیا۔ اجتماعی لذتوں سے اس وقت کنارہ کش ہوا جبکہ ان کے حصول میں میرے لئے کوئی مزاحمت نہ تھی۔

اس لئے غزالی دشت و بیابان میں نکل پڑے، کبھی شام کی طرف گئے کبھی حجاز کی طرف، تیسری مرتبہ وہ مصر گئے، کیونکہ اس وقت انھوں نے خلوت گزینی و عزلت نشینی کو نصب العین بنالیا تھا، تاکہ اس صوفیانہ طریقہ کو آزمایا جائے جس کی بنیاد یہ تھی کہ "اس دار غرور کی لذات سے کنارہ کش ہو کر قلب کو دار خلود کی طرف مائل کیا جائے، اور اپنی پوری توجہ کو اللہ کی طرف پھیر دیا جائے اور یہ مقصد اس وقت تک پورا نہیں ہوتا جب تک کہ جاہ و مال سے منہ نہ پھیرا جائے اور عوام کی صحبتوں سے گریز کیا جائے۔ اور اپنے دل کو ایسی حالت کی طرف لایا جائے جس میں کسی چیز کا عدم اور وجود دونوں برابر معلوم ہوں۔"

ان کے طریقوں کی ابتداء یہ ہے کہ اپنے آپ کو کسی تنہائی میں عزلت نشین کرلیا جائے، جہاں عبادت سوائے فرائض و نوافل کی قسم سے زیادہ کم پائی جائے، اور قلب کو ہر بات سے فارغ کر کے توجہ میں یکسانیت پیدا کی جائے، پھر ذکر خدا کی طرف متوجہ ہو جائے، اس طرح کہ شروع میں زبان پر اللہ اللہ کا ورد برابر جاری رہے، حضور قلب و ذہن کا لحاظ رکھتے ہوئے اس کی مشق برابر بڑھتی جائے، یہاں تک کہ حالت یہ ہو جائے کہ زبان سے ذکر ختم کرنے پر بھی دل اس کو ختم نہ کرے، یہاں تک کہ لفظ سے ہوتے ہوئے دل میں صرف معنی کا تصور رہنے لگے، آخر کار لفظ و کلمہ کا تصور اپنے مفہوم کے تصور کو ہمیشہ کے لئے اپنا جانشین بنا کر رخصت ہو جائے۔ اس حد تک تو تم کو اپنے اختیارات محسوس ہوں گے، اس کے بعد معلوم ہوگا کہ اب تمھارے کوئی اختیارات نہیں رہے سوائے اس کے کہ تم دفع شبہات اور ازالہ وساوس پر قادر ہوتے جاتے ہو، جب اس سے بھی

آگے تمہارے اختیارات ختم ہو گئے معلوم ہوں گے، تو اس وقت کا تمہیں انتظار کرنا چاہئے جبکہ تم پر غیبی فتوح ظاہر ہونے لگیں، جس طرح کہ اولیاء اللہ پر ظاہر ہوتی ہیں یا ان فتوح کا ایک جزء، جو انبیاء پر ظاہر ہوا............... اس منزل میں تو اولیاء اللہ کے بے شمار مواقف ہیں یہ ہے صوفیانہ مسلک جس کے مدارج بالترتیب تطہیر، تصفیہ، تجلیہ، پھر مستعد اور انتظار میں۔ توضیح اس کی اس طرح ہے کہ جب دل گناہوں کے میل کچیل سے پاک کیا جاتا ہے، پھر طاعت و عبادت سے صیقل کیا جاتا ہے تو اس کی لوح جلا پا جاتی ہے، لوح محفوظ سے اس پر انعکاس نور ہونے لگتا ہے۔ یہی وہ علم ہے جس کو "علم لدنی" کہا جاتا ہے۔ جس کا اس آیت قرآنی میں ہے کہ "وَ اٰتَیۡنٰہُ مِنۡ لَّدُنَّا عِلۡمًا (اس کو ہم نے اپنے پاس سے علم عطا کیا) خدا کے اس کلام میں کہ ومن یتق اللہ یجعل لہ مخرجاً و یرزقہ من حیث لا یحتسب" (جو خدا سے ڈرتا ہے اس کے لئے مشکلات سے نکلنے کا راستہ بنایا جاتا ہے، اور اس کو اس طرح روزی دی جاتی ہے کہ وہ خود بھی اندازہ نہیں کر سکتا) لفظ رزق کی صوفیہ علم بغیر تعلم ہی تفسیر کرتے ہیں۔

غزالی نے اسی طریقہ سے اپنے آپ کو آزمایا اور اسی سے ان کے دل کو صفائی و تنویر حاصل ہوئی، جیسا کہ وہ لکھتے ہیں: "ان خلوتوں کے اثنا میں مجھ پر بہت سے امور کا انکشاف ہوا ... کا شمار نہیں ہو سکتا، میں اس کی قدر محسوس کرتے ہوئے لکھتا ہوں تاکہ ہر طالب کو نفع پہنچے: اسی سے مجھے معلوم ہوا کہ حقیقی راستہ پر چلنے والے اصل میں صوفیہ ہی ہیں، اور ان ہی کی سیرت قابل تقلید ہے، ان ہی کا مسلک منزل مقصود تک رہبر ہو سکتا ہے۔ ان ہی کے پاکیزہ اخلاق قابل پیروی ہیں، اگر تمام دنیا کے عقلاء و حکماء کی حکمت و اسرار شریعت کے جاننے والوں کا علم بھی جمع کیا جائے تاکہ ان کی سیرت و اخلاق سے بہتر کوئی نمونہ پیش کیا جا سکے، تو یقیناً یہ ناممکن ہے، ان کی تمام حرکات و سکنات خواہ ظاہری ہوں یا باطنی چراغ نبوت سے کسب ضیاء کی ہوئی ہیں، اور اس نور کے ماورا اس عالم میں کوئی ایسا نور نہیں جس سے فیضان حاصل کیا جا سکے۔ وہ اپنی بیداری میں بھی ملائکہ اور ارواح انبیاء کا مشاہدہ کرتے ہیں، ان کی آوازیں سنتے ہیں، اور ان سے استفادہ کرتے ہیں۔

اب غزالی کو اس علم کا پتہ چلا جس کے وہ متمنی تھے، ان کی روح نے وہ ادراک حاصل کیا، جس کے بعد لغزش کی گنجائش کم ہے۔

اور اس طرح غزالی نے وہم شک سے چھٹکارا حاصل کیا جو فرقت یقینی کی معرفت

کے گرد گھوم رہا تھا، اور اس شک سے رہائی حاصل کی جو میزان حقیقت کی پہچان میں حائل تھا اور اسی دور اور اس کے بعد کی تصنیفات کے اندر غزالی اپنی اصلی شکل میں نظر آ سکتے ہیں اور ان کی مستقل اور آخری آرا' و افکار کا کھوج اسی میں لگایا جا سکتا ہے۔ اس سے پہلے کی تصانیف ان کی اصلی تصویر نہیں پیش کر سکتیں۔ ان کے اس زمانے کی تحریروں کی صحت پر کامل بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ وہ خود روح حقیقت سے آشنائی اور اس کی تلاش کے فرق کو واضح کرتے ہیں اور غور و تامل پر آمادہ کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک لوگ اپنی ذہنی استعداد کے لحاظ سے مختلف مدارج رکھتے ہیں۔ اور مذہب ایسا وسیع میدان ہے جس کے اندر بکثرت انسانی جماعتوں کا ورود ہوتا ہے، اس لئے ممکن نہیں کہ سب بلحاظ فکر و بصیرت ایک سے ہوں۔ ان میں سے بعض وہ ہیں جو اپنے ذہنی قوئی کو زیادہ استعمال کرتی ہیں۔ اور بعض وہ ہیں جو حقائق کی تصویروں پر سے گزر جاتی ہیں اس طرح ان کے نزدیک لوگ تین قسم کے ہوتے ہیں۔

۱۔ عوام، جن کی ذہنی استعداد بہت پست ہے، وہ زیادہ تر سکون پسند ہیں۔

۲۔ خواص، جو لوگ بصیرت و ذکاوت کی روشنی سے بہرہ مند ہیں۔

۳۔ ان دونوں کے درمیان ایک اور جماعت ہے جن کو اہل جدال کہنا چاہئے کیونکہ یہ تجادل پسند ہوتے ہیں۔ ان میں سے خواص کا ذکر سنئے۔ میرا سلوک ان سے اس طرح ہوتا ہے کہ انہیں مقادیر صحت کا علم پیش کرتا ہوں۔ اور معیار حسن و قبح کو ان کے آگے رکھ دیتا ہوں۔ تو ان کا تذبذب رفع ہو جاتا ہے، اور وہ صواب و خطا میں تمیز کر کے تسلی پا لیتے ہیں ان لوگوں میں تین خصلتیں ہوتی ہیں۔

تیز ذہن ۱۔ قوی ادراک ہوتے ہیں، اور یہ فطری عطیہ اور جبلی ملکہ ہے، اس کا اکتساب ناممکن ہے ۲۔ ان کا باطن تقلید یا تعصب مذہبی سے (جو موروثی و سماعی مسائل پر ذہن کو مرکوز کر دیتا ہے) خالی ہوتا ہے۔ کیونکہ مقلد کسی بات پر کان نہیں دھرتا، اور کند ذہن اگر ایسی باتیں سنتا بھی ہے تو سمجھ نہیں سکتا۔

۳۔ وہ مجھ پر اعتقاد رکھتے ہیں کہ میں میزان حقیقت کا آشنا ہوں، اگر کوئی شخص تم کو حساب داں نہ سمجھے تو تم وہ علم حساب حاصل بھی نہیں کر سکتے۔

رہ گئے سادہ ذہن یعنی عوام تو یہ وہ لوگ ہیں جن کے دماغ میں ادراک حقائق کی صلاحیت نہیں ہوتی البتہ یہ راہ ہدایت کی طرف موعظت کے اصول کے ذریعہ بلائے

جاسکتے ہیں۔ جیسا کہ اہل بصیرت حکمت کے اصول کے ذریعہ بلائے جاتے ہیں، اور مجادلہ پسند لوگوں سے تو مجادلہ ہی بہتر ہوتا ہے، مگر اس کا طریقہ یہ ہے کہ یہ احسن طریقہ سے ہو، انہی تینوں اصول کو قرآن حکیم میں اس طرح پیش کیا گیا ہے" اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ ۔" اس آیت میں گویا کہ یہ بتلایا گیا ہے کہ حکمت کے اصول سے بلائے جانے کے قابل ایک گروہ ہوتا ہے، موعظت سے ایک گروہ کو بلایا جاتا ہے، اور مجادلہ سے ایک گروہ کو، حکمت کی غذا سے اہل موعظت کی پرورش کی جائے تو انہیں ثقیل ہوگی جیسا کہ پرندے کا گوشت شیر خوار کے لئے مضر ہوتا ہے۔ اگر اہل مجادلہ کے ساتھ اہل حکمت کا سا معاملہ کیا جائے تو انہیں اس سے بیزاری پیدا ہوگی، جیسا کہ متجاوز سن بچہ کو ماں کا دودھ بھی موافق نہیں آسکتا، اگر اہل مجادلہ کے ساتھ مجادلہ تو کیا جائے مگر غیر احسن طریقہ پر ہو تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کسی بدوی عرب کو روٹی کھلائی جائے جو صرف کھجور کی غذا کا عادی ہے، یا کسی شہری کو محض کھجور کی غذا پر رکھا جائے، حالانکہ وہ روٹی کا بھی عادی ہے۔

اہل مجادلہ ذہنی اعتبار سے تو عوام سے کسی قدر اونچی سطح پر ضرور ہوتے ہیں، لیکن ان کی ذہنیت میں کافی نقص ہوتا ہے، ان کی فطرت کمال کی طرف مائل ضرور ہے، مگر ان کے باطن میں خبث، عناد اور تقلید و تعصب ہوتا ہے، اور یہی چیز ان کے لئے ادراک حقیقت سے مانع ہے، کیونکہ یہ صفات ان کے دل پر ٹھپہ بن کر بیٹھتی ہے، جس کی وجہ سچائی سے ان کا دل گریز کرتا ہے، ان کے کان اس سے نفور کرتے ہیں، مگر آپ انہیں تلطف و مدارات سے حق کی دعوت دیجئے تعصب و عناد سے ہٹ کر انہیں نرمی سے سچائی کی طرف بلایئے تو وہ آجائیں گے، یہی مجادلہ احسن ہے، جس کی قرآن شریف میں ہدایت کی گئی ہے۔"

اس اقتباس میں غزالی یہ بتلاتے ہیں کہ ذہنی اعتبار سے لوگوں کے درجات متفاوت ہوتے ہیں، اور اسی جماعت انسانی میں ایک گروہ ایسا بھی ہوتا ہے جس پر حقیقت کے رموز مخفی رہتے ہیں، کیونکہ ان کی قوت مدرکہ اس کا بوجھ برداشت نہیں کرسکتی، اسی لئے شریعت نے حکم دیا ہے کہ لوگوں سے گفتگو کرو تو ان کی عقلوں کے لحاظ سے کرو، حدیث شریف بھی ہے کہ "خاطبوا الناس علیٰ قدر عقولهم اتریدون ان یکذب اللّٰہ و رسوله "(یعنی لوگوں سے ان کی عقل کے اندازہ سے گفتگو کرو، کیا تم چاہتے ہو کہ خدا اور رسول جھٹلائے جائیں) اس حدیث کو غزالی نے اپنی کتابوں میں اکثر پیش کیا ہے۔

اپنی اس صراحت پر مزید استدلال کرتے ہوئے غزالی فرماتے ہیں "مذہب دراصل ایک مشترک نام ہے، تین درجوں میں تقسیم ہے:

۱۔ ایک تو وہ جس کے ساتھ مناظروں اور مجادلوں میں تعصب سے کام لیا جاتا ہے۔

۲۔ وہ جو کہ تعلیم وارشاد کے ساتھ چلتا ہے۔

۳۔ وہ جس پر اسی وقت تک اعتبار کیا جاتا ہے، جب تک کہ نظریات بھی اس کا ساتھ دیں اور ہر کامل کے لئے اس اعتبار سے تین مذاہب ہیں

پہلی قسم کے لحاظ سے جو مذہب ہوتا ہے وہ آباؤ اجداد کے تخیلات کا آئینہ دار ہوتا ہے، زیادہ سے زیادہ استاد یا اہل وطن کے معتقدات ذہن کا علم بردار، جغرافیائی تقسیم اختلافات کے ساتھ ان میں بھی رنگارنگی کا پیدا ہوجانا ظاہر ہے۔ مثلاً کوئی شخص معتزلی کے شہر میں پیدا ہوتا ہے، یا کوئی اشعری، یا شافعی، یا حنفی کے وطن میں تو اپنے سن شعور ہی سے وہ خود کو اپنی جماعت کے ساتھ نسبت دینے پر مجبور پاتا ہے، پھر ساتھ ہی تعصب بھی اس کے لئے لازم ہوجاتا ہے کہ اپنی ہی بات کو صحیح سمجھے اور دوسرے کی غلط، اس طرح کہا جائے گا کہ فلاں اشعری یا معتزلی، یا شافعی، یا حنفی ہے۔ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ ان کے عقائد میں پوری طرح بندھا ہوا ہے۔ یہاں تک کہ معاملات ظاہری میں بھی وہ اپنے ہی ہمنام فرقہ کے ساتھ تعاونی جذبات رکھے گا، جیسا کہ بادیہ نشین عرب قبائل میں ایک ایک قبیلہ کا فرد اپنے ہی قبیلہ کے افراد کے ساتھ ہمدردی رکھتا ہے۔

دوسرا مذہب یہاں یہ ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص اس مذہب سے فائدے وہدایت کا طالب ہوتا ہے تو اس کو اس کی تلقین کی جاتی ہے، پھر ایک ہی اصول پر بس نہیں کیا جاتا، بلکہ طالب ہدایت کے ظرف کے اعتبار سے اصول مختلف ہوتے ہیں، کیونکہ طالب کے درجہ فہم وذکا کا خیال رکھا جاتا ہے۔ مثلاً کوئی ترکی یا ہندی کا طالب مل جائے، یا کوئی کند ذہن اور درشت فطرت طالب آجائے اور اس سے کہا جائے کہ خدائے تعالیٰ کی ذات وہ ہے جو کسی مکان میں محدود نہیں ہے، نہ وہ داخل عالم ہے نہ خارج عالم ہے، نہ اس سے متصل ہے نہ اس سے منفصل، تو کوئی تعجب نہیں کہ وہ خدائے تعالیٰ کے وجود ہی سے انکار کر بیٹھے، ہاں البتہ اگر اس سے کہا جائے کہ خدائے تعالیٰ وہ ہے جو عرش پر متمکن ہے، وہ اپنے بندوں کی پرستش سے راضی رہتا ہے، ان سے خوش ہوسکتا ہے، ان کے اچھے

عملوں کا اچھا بدلہ اور اچھی جزا ہوتی ہے تو اس پر اس کا کیسا اچھا اثر ہو گا۔

ہاں یہ بھی ممکن ہے کہ طالب کی عقلی حیثیت کے لحاظ سے نقص اور نیچے درجے کی ہو، جس میں سچائی کی روح ہوتی ہے اس کے فہم و ذکاء سے زیادہ نادانی ثابت ہو، اس لیے وقت تفہیم و ہدایت کا دوسرا رنگ بھی ہو سکتا ہے۔

تیسرا مذہب: جس کا حامل اپنے عقیدہ کو خدا اور اپنے درمیان ایک راز سمجھتا ہے۔ جس پر سوائے خدا کے کوئی واقفیت نہیں رکھتا، اپنے کسی خاص محرم راز کے سوائے "پنہاں فی الضمیر" وہ کسی کو نہیں بتاتا ہو، کسی ایسی ہی ہستی کو وہ وہ راز بتا سکتا ہے۔ جس کو وہ اس درجے کے قریب سمجھتا ہے، اور اس راز کا راز ہونے کی اہمیت اس میں پاتا ہے، اس کی ذکاوت اور رشد عقلی کی قابلیت پر اس کو بھروسہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد غزالی نے حامل راز کی صلاحیت کی شرائط بتائی ہیں جن کا پہلے بھی ذکر ہو ۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزالی سادہ ذہن والوں سے خدا کے بارے میں وہ کلام کرنا چاہتے ہیں جو ایک ذی فہم و بصیرت افراد کے ساتھ گفتگو سے الگ ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ حقیقت کی تصویر مختلف پیرایوں میں کھینچتے ہیں۔ جس کو وہ صلاحیتوں اور استعدادوں کے فرق مراتب کی بناء پر ضروری سمجھتے ہیں۔

اسی طرح ان کے اس دور میں بھی (جیسے دور طمانیت و کشف کہنا چاہئے) لکھی ہوئی کتابوں اور مقالوں سے ان کی آراء کی تطبیق ممکن نہیں ہو سکتی۔ تا کہ ان کے حقیقی خیالات کی تحدید کی جا سکے۔

اس کے بعد ہمارے لئے ممکن ہو جاتا ہے کہ غزالی کے عرصہ زندگی کو تین دوروں میں تقسیم کریں

پہلا دور ۱: جو شک کی ابتداء سے پیشتر کا دور ہے۔
دوسرا ۲: جو شک یا کشمکش ذہنی کا دور ہے۔
تیسرا ۳: طمانیت و سکون کا دور۔

پہلا دور جو شک سے پہلے تھا وہ تقلید محض ہے۔ اس دور میں وہ طالب علم تھے، پختگی فکر کے اس درجہ پر جو انہیں کسی مستقل رائے کے قائم کرنے کے قابل بنا دے پہنچ نہ سکے تھے۔ ہاں ہم یہ ضرور کہیں گے کہ شک نے انہیں عنفوان شباب کے دور ہی میں آ ملا یا تھا۔

رہ گیا دوسرا دور تو اس میں سے بھی شک کے شدید دور کو الگ کرنا ہوگا، کیونکہ اس میں وہ کسی نقطہ پر نہیں پہنچ سکے، البتہ شک خفیف کا دور بھاری ہے جو قابل بحث ہے، اس کا عرصہ بھی طویل ہے، کیونکہ سن رشد کے آغاز سے تصوف و جدان کی روشنی حاصل کرنے تک اس کا تسلسل باقی رہا ہے، ہم نے جیسا کہ جتلایا ہے کہ اس دور میں علم کلام پر غزالی نے کتابیں لکھی ہیں، اور فلسفے نیز مذہب باطنی پر تنقید کی ہے، اور نیشاپور و بغداد کے مدرسوں میں معلمی کے فرائض انجام دیئے ہیں۔ حیرت انگیز چیز یہ ہے کہ حقیقت کی تلاش میں سرگرداں دماغ نے اس زمانے میں ایسی تصنیفات پیش کی ہیں جو حقیقت کے مدعا پر ایجابی نقطۂ نظر سے بحث کرتی ہیں، اور آداب تدریس میں بھی اس سنجیدگی سے سرِ مو منحرف نہیں، ایجابی تصنیف و تدریس سے مراد یہ ہے کہ وہ جو تقریر و تشریح اس بارے میں کرتے ہیں شک و تنقید سے ماوراء ہوتی ہے۔

تعجب نہیں کہ ایک متشکک دماغ سے سلبی تالیف و تدریس بھی ظہور میں آئے، یعنی تنقید و تبصرہ بھی اپنی عبارتوں میں وہ کرتا جائے، کیونکہ جب کوئی سنجیدہ متشکک دماغ کسی حقیقت کے تسلیم کرنے سے پس و پیش کرتا ہے اور حقیقت مطلوبہ کو تاریکی میں سمجھتا ہے تو ایسے موقع پر بھی وہ اپنے رشحات قلم میں یا کسی درسی تقریر میں اگر اپنے ان شبہات کی جھلک پیش کردے اور پھر سنجیدگی کے ساتھ ان پر تنقیدی نظر ڈالے تو کوئی تعجب نہ ہوگا فلسفہ اور مذہب تعلیمیہ کے مباحث پر تنقید و تجسس میں غزالی کا تقریباً یہی رنگ ہے۔

البتہ زیر نظر کتاب "تہافہ" (جس میں فلسفہ پر تنقید کی گئی ہے) کا ناظر محسوس کریگا کہ اس کا لکھنے والا اپنے ذہن میں ایجابی نکات کا حامل ہے، وہ اپنے راستہ کی توسیع و ترمیم کی طرف اس لئے متوجہ ہے کہ مخالف کا راستہ بند ہو جائے، اس میں ان کو وہ یہ لکھتے ہوئے پاتا ہے کہ "ہم نے اس کتاب میں جس چیز کو پیش نظر رکھا ہے وہ مخالف کی تکذیب ہے، رہا مذہب حق کا ثبوت تو اس کے لئے کسی دوسری فرصت کا انتظار ہے، ممکن ہے کہ اس کے بعد ہم اس مبارک مہم کی انجام دہی کی طرف متوجہ ہوں، ہمارے پیش نظر اس موضوع پر ایک کتاب کی تالیف ہے جس کا نام ہم قواعد العقائد رکھنا چاہتے ہیں، اس کام کی انجام دہی کے لئے ہم خدا کی مدد کے طالب ہیں، اس میں ہم اسی طرح حقیقت کے ثبوت کی طرف توجہ کریں گے، جس طرح کہ ہم اس کتاب میں مخالف کے نظریات کے انہدام کی طرف متوجہ تھے"

بعد میں غزالی نے اپنا وعدہ پورا کیا اور انھوں نے "قواعد العقائد" کے نام سے ایک کتاب علم کلام میں تصنیف کی اس سے ظاہر ہے کہ غزالی فلسفہ کی عمارت کو اس لئے ڈھا رہے ہیں کہ جدید علم کلام کی حسین عمارت چنیں، وہ علم کلام جس کے عقائد ان کے نزدیک مسلم تھے۔

پس ان ایجابی معتقدات کی اقدار کو جو اس کتاب "تہافۃ" کی روح ہیں، خود علم کلام اور ان کے تدریسی تقاریر کی بنیاد سمجھنا چاہئے، یہی اقدار مجموعی طور پر یہ سوال پیدا کرتی ہیں کہ ایک متشکک دماغ کو جو حقیقت کی تلاش میں سرگرداں ہو، حقیقت کی ایک ایجابی تصویر کھینچنے میں، چاہے تحریر میں ہو یا تقریر میں کس طرح کامیابی حاصل ہوئی۔؟

مگر نہیں، غزالی خود اس مشکل سوال کو حل کئے دیتے ہیں، جیسا کہ انھوں نے گذشتہ بیانات میں توضیح کر دی تھی کہ مذہب کے تین معانی ہوتے ہیں۔

(۱) وہ مذہب جو محض بربناء عصبیت گلے لگا لیا جاتا ہے، کیونکہ وہ اہل وطن کا مذہب ہے یا اہل خاندان یا اُستاد کا۔

(۲) ہدایت کے سچے متلاشیوں کا مذہب جو ان کے ذہنی مدرکات کے تفاوت کے ساتھ متفاوت ہوتا ہے۔

(۳) وہ مذہب جس کو کوئی شخص اپنی ذات کے لئے مختص کر دے، دوسرے پر اس کے اسرار کھولنا مناسب نہ سمجھے۔ سوائے اس کے کہ جس کو اس کا اہل یا محرم راز سمجھتا ہو، جیسا کہ پہلے بتلایا گیا۔

پس غزالی کی حالت شک تیسرے معنی کے لحاظ سے ہے، یعنی وہ اس حقیقت کا کھوج لگانا چاہتے تھے، جس کو وہ اپنا دین بنا رہے تھے اور اسی کی بناء پر وہ روح حقیقت سے اتصال کے آرزو مند تھے، اس شک سے یہ مراد نہیں وہ اس مذہب کا چھپا اٹھائے ہوئے ہیں جس کو عوام اپنے معتقدات کے تاج کا ہیرا سمجھتے ہیں، اس کو توڑنا چاہتے ہیں یا جس ہار کو وہ پرو رہے ہیں اس کو دھکا دے کر بکھیرنا چاہتے ہیں، بے شک مذہب اہل سنت اس وقت حکومت کا مذہب تھا جس کے سایہ میں ان کی نشوونما ہوئی تھی، اور ان مدارس کا مذہب تھا جن کے ہال ان کے لکچروں کے لئے کھلے ہوئے تھے، ان استادوں کا مذہب تھا جنھوں نے ان کی تعلیم و تربیت کا بیڑا اُٹھایا تھا، اس لئے ان کی کتب کلامیہ تمام تر اسی دیباچہ کی تماخذ ہیں جیسا کہ فرماتے ہیں: "تمام تعریف اس خدا کے لئے ہے جس نے اپنے

برگزیدہ بندوں میں سے حق کی جماعت چنی اور اہل سنت کا انتخاب کیا۔"

پس یہ واضح ہے کہ جس دور میں وہ حقیقت کے متلاشی رہے ہیں اس دور کی تصنیفات و تحریرات سے ان کے افکار و آراء پر کوئی مستقل حکم لگانا صحیح نہیں ہو سکتا۔

رہ گیا تیسرا دور جس میں وہ صوفیات کشف کے نظریہ کی طرف راہ پاتے ہیں۔ یہ وہ دور ہے جس میں ان کے رشحات قلم پر کچھ صحیح رائے زنی کی جا سکتی ہے۔ اور ان کا عندیہ معلوم کیا جا سکتا ہے۔ تاہم اس دور کی ساری تصنیفات سے نہیں، کیونکہ غزالی آخری دونوں معنی کے اعتبار سے اس دور میں بھی پوری طرح آزاد نہ تھے۔ بلکہ وہ اس موقع پر بھی بعض جگہ نااہل یا تنگ گہرائی میں غوطہ زنی کرتے ہیں، جیسا کہ وہ آخر میں آگاہ کرتے ہیں کہ میری خاص خاص کتابیں بھی ہیں جن کو جمہور کی نظر سے بچانا چاہتا ہوں، ان میں میں نے خالص حقیقت اور صریح معرفت کے موتی بکھیرے ہیں۔ کسی خواص حقیقت یا حقائق کے رمز آشنا ہی کے لئے سزاوار ہے کہ ان موتیوں کو چننے کی فکر کرے، اگرچہ مجھے معلوم ہے کہ ایسے افراد بہت کم نکلیں گے جو ان موتیوں کے ساتھ بھی سنگریزوں کا سلوک نہ کریں۔"

اس کے بعد میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ تاریخ حکمت یونانی کا یہ ایک چمکتا ہوا ورق ہے جو تجسس نگاہوں کو سبق دیتا ہے کہ اپنی لوح بصیرت و فکر کو تقلید و رجعت کے بد نما دھبوں سے محفوظ رکھیں۔

کتاب تہافہ کی اہمیت

جیسا کہ ہم نے اوپر لکھا ہے غزالی نے کتاب "تہافہ" کو اس وقت تالیف کیا ہے جبکہ وہ شک خفیف کے دور سے گزر رہے تھے یعنی ابھی حقیقت کی اس روشنی کی طرف ہدایت یاب نہیں ہوئے تھے، جس سے وہ بعد میں آشنا ہوئے۔ اس اعتبار سے کتاب تہافہ کو ان ماخذوں میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ جن سے غزالی کے خیالات کا عکس لیا جا سکتا یا ان کے علمی میلانات کا پتہ لگایا جا سکتا ہو، نیز غزالی نے اپنی تحریرات کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے:۔

ایک قسم تو وہ ہے جس کو وہ "نااہلوں سے چھپے رہنے کے قابل تحریرات" کہتے ہیں ۔اس قسم کی تصانیف کا ایک حصہ تو وہ اپنے ہی لئے مخصوص کرتے ہیں ،دوسرے حصوں سے ایسے اشخاص کو استفادہ کی اجازت دیتے ہیں جو خاص شرائط کے حامل ہیں ،(جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) مگر یہ شرائط کسی شخص میں مشکل ہی سے پائی جا سکتی ہیں ۔

دوسری قسم ان کی تصانیف کی وہ ہے جو جمہور عوام کے لئے اور انہی کے لئے مخصوص ہے ۔ان کے عقلی استعداد کے لحاظ سے کتاب تہافہ کو وہ دوسری قسم میں شمار کرتے ہیں ،اس لئے بھی اس سے غزالی کی حقیقی آراء کی تصویر کشی نہیں ہو سکتی ۔

چنانچہ وہ خود لکھتے ہیں "ہمارے رسالہ قدسیہ میں عقیدہ کے متعلق جو دلائل پیش کی گئی ہیں وہ بیس ورق میں پھیلی ہوئی ہیں ،وہ ایک فصل ہے کتاب قواعد العقائد کی (اور کتاب "احیاء") کا ایک جزو ہے ،لیکن عقیدہ کی بیشتر دلائل زیادہ تحقیق اور زیادہ دلچسپ مسائل واشکال کی توضیح کے ساتھ ہم نے کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں پیش کی ہیں ،جو تقریبا ایک سو ورق میں پھیلی ہوئی ہیں ،یہ ایک یکتا کتاب ہے جو اپنی خصوصیات کے اعتبار سے گویا علم کلام کا نچوڑ ہے ،ہم نے اس کو نہایت تحقیق سے لکھنے کی کوشش کی ہے ،اور موجودہ علم کلام کے سرچشموں سے اس کے ذریعہ خوب آگاہی ہو سکتی ہے ،مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ کتاب عقیدہ کی تو تشکیل کر سکتی ہے لیکن معرفت کی تنویر نہیں کر سکتی ،کیونکہ متکلم (ماہر علم کلام) بھی عامی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا ،الا یہ کہ اس کا دماغ ایک عامی کی بہ نسبت زیادہ معقولات سے روشن ہوتا ہے ،اور عامی محض عقیدہ کا متلاشی ہوتا ہے ،اور متکلم اپنے عقائد جامدہ کے لئے کچھ دلائل کی بھی مدد رکھتا ہے ،جس کو وہ اپنے اعتقادات کی سپر جانتا ہے ،اور ان کو اہل بدعت کی یورشوں سے بچاتا ہوا پھرتا ہے ،اس کے عقائد کی گرہ کشائی سے معرفت کے حسین چہرہ کی نقاب کشائی نہیں ہو سکتی ۔اگر تم نسیم معرفت کے جھونکوں کے لئے اپنے سینہ کے دریچوں کو کھولنا چاہتے ہو تو تمہیں کتاب الصبر والشکر میں سے اس کی کچھ لہریں مل سکتی ہیں "یا کتاب التوکل" کی ابتدا میں باب التوحید ہے ،اور یہ سب کتابیں احیاء میں ہیں ،اور ایک بڑی مقدار ان معلومات کی جن سے تمہارے ذوق معرفت کی کچھ زیادہ تسکین ہو گی "کتاب "المقصد الاسنیٰ فی اسماء اللہ تعالیٰ" خصوصاً اسماء مشتقہ من الافعال کی بحث میں ،اگر تم اس عقیدہ کے حقائق کے ہمراہ اپنی طلب کے ساتھ صریح معرفت کے خواہش مند ہو تو یہ بحث تمہیں صرف ہماری ان کتابوں میں ملے گی جنہیں ہم نا اہلوں کی آنکھوں سے

پوشیدہ رکھنا چاہتے ہیں، خبردار جب تک کہ تم واقعی اس کے اہل نہ ہو جاؤ انہیں ہرگز ہاتھ نہ لگاؤ، ہاں تمہیں اس کا اہل بننے کے لئے اپنے اندر تین خصلتیں پیدا کرنی چاہئیں۔

۱۔ علوم ظاہری کی تحصیل میں استقلال اور اس میں کامل بننے کی کوشش۔

۲۔ اخلاق ذمیمہ کے میل کچیل سے اپنی روح کو بالکل پاک کر لینے کے بعد دنیا کی ہوا و ہوس سے اپنے قلب کو تخلیہ یہاں تک کہ تمہارے قلب میں سوائے سچائی کی طرف میلان کے اور کوئی جستجو باقی نہ رہے، اور تمہیں کوئی کام نہ ہو سوائے اس کے، اور کوئی شغل نہ ہو سوائے حق پرستی کے اور نہ تمہاری زندگی کا اس کے سوائے کوئی اور نصب العین ہو۔

تمہیں اپنی فطرت کا جائزہ لینا چاہئے کہ آیا سعادت کے خیر کی اس میں گنجائش ہے، اس کی دریافت کے لئے تمہیں علوم کی گہرائیوں کا ادراک بھی کرنا پڑے گا اور تمہارے ذہن کو اچھی طرح روشن ہونا پڑے گا۔ الخ''

غزالی کی مذکورہ عبارت سے آپ کو معلوم ہو سکتا ہے کہ انھوں نے عام کتابوں کو ایک طرف کر دیا ہے، اور نااہلوں سے پوشیدہ رکھنے کے قابل کتابوں کو بھی ایک طرف' آخری صف کی کتابیں ہی مصنف کے دلی خیالات کی آئینہ دار ہیں رہی کتاب تہافہ تو وہ علم کلام کی کتابوں میں سے ایک ہے، اور یہ وہ نہیں ہے جنہیں وہ نااہلوں سے چھپانا چاہتے ہیں۔ آخری صف کی کتابوں کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ غزالی اس کے ناظر سے یہ عہد لے لیتے ہیں کہ ان کے اسرار کو بھی وہ پھیلنے نہ دے گا، اور اپنے سوا یا اس شخص کے سوا جس کے اندر شرائط مقررہ جمع ہوں کسی نااہل کے دماغ تک جانے نہ دے گا، اور تہافہ کے لئے مصنف نے کوئی عہد نہیں لیا، کیونکہ وہ علم کلام کی کتابوں میں سے ایک کتاب ہے، چنانچہ جواہر القرآن میں لکھتے ہیں: ''اور انہیں علوم میں سے جو کفار سے حجت آفرینی اور مجادلہ کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ اور جن سے علم کلام کی شاخ پھوٹی ہے، جس کا مقصود بدعت و ضلالت کی تردید ہے اور جس سے ماہرین علم استفادہ کیا کرتے ہیں، اور ہم اس کی تشریح دو طریقوں سے کرتے ہیں، ان میں ایک قریبی طریقہ ''رسالہ قدسیہ'' میں اختیار کیا گیا ہے، دوسرا اس سے بالاتر طریقہ ''الاقتصاد فی الاعتقاد'' میں اور اس علم کا مقصود عوام کے عقائد کی اہل بدعت کے حملوں سے حفاظت کرنا ہے اور اس علم سے عوام کے ذہن کی تشریح بھی ہوتی ہے۔ بعض دلچسپ حقیقتوں کا انکشاف بھی ہو جاتا ہے، اسی علم سے متعلق ہم نے کتاب تہافۃ الفلاسفہ لکھی ہے۔''

اور اسی طرح غزالی کتاب جواہر القرآن میں لکھتے ہیں۔ '' اور یہی وہ علوم ہیں جن سے میری مراد علم ذات وصفات وافعال الٰہی اور علم آخرت ہے، اس کی کچھ مبادیات وتشریحات ہم نے اپنی بعض تصانیف میں درج کئے ہیں۔ ایک ایسے شخص کے لئے جس کے پاس وقت کی کوتاہی، مشاغل کی کثرت، آفتوں کا ہجوم، مددگاروں اور رفیقوں کی کمی کی ہمیشہ سے شکایت رہی ہو، اتنے بڑے کاموں کا انجام دینا مشکل تھا، تاہم ہم نے اپنی مقدور بھر کوشش اور خدمت کی ہے، اور ہمیں گمان ہے کہ ہماری قلمی کاوشیں اکثر ذہنوں پر بارگزریں گی اور ممکن ہے کہ بعض غیر سنجیدہ مذاق والوں کے لئے ضرر بخش بھی ہوں خصوصاً ظاہر پرستوں کے لئے اس لئے میرا مشورہ ہے کہ وہ لوگ اس سے ذرا دور دور ہی رہیں، اور جن لوگوں نے کہ اس سے فائدہ حاصل کیا، وہ ان معلومات کو نااہلوں کے ہاتھوں پہنچنے سے بچائیں۔ سوائے ان لوگوں کے کہ جن کے اندر صفات مذکورہ جمع ہوں۔ ''

اس عبارت سے صاف واضح ہے کہ غزالی کے افکار وخیالات کی ترجمانی صرف دوسری صف کی کتابیں کر سکتی ہیں اور کتاب تہافہ کا تعلق پہلی صف سے ہے، لہٰذا اس سے غزالی کے حقیقی خیالات کا استنباط نہیں ہو سکتا۔

آخر میں ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ غزالی نے اس کتاب کی تصنیف اس وقت کی ہے جبکہ وہ شہرت وجاہ کے طالب تھے، اور اس مذہب کی تائید کرنا چاہتے تھے جو مقبول عوام تھا نہ کہ مذہب حق کی تقلید۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل سنت کا فرقہ اس زمانہ میں معتزلہ وفلاسفہ کی عقلی کارگزاریوں کے مقابلے میں مرعوب اور اپنی پستی محسوس کر رہا تھا، اور ایسے وکلاء وحامیوں کا طالب تھا جو اس کے مذہب کی اس طرح حمایت کریں کہ ان جاذب نظر علوم کے اصول ومعطیات ہی سے ان کے مخالفوں کا رد ہو سکے تاکہ مذہب اہل سنت امن واطمینان کی زندگی بسر کر سکے۔ پس ان لوگوں کے قلمی کارگزاریوں کے لئے جو فخر وشہود کے طالب تھے میدان وسیع تھا۔ ابو حامد الغزالی کے لئے بھی، جو ان علوم کے ہتھیاروں سے پوری طرح مسلح تھے، اور اس روشنی سے اپنا دماغ منور رکھتے تھے، کام کرنے کا نہایت اچھا موقع تھا۔ لہٰذا انھوں نے فلسفیوں کے جواب میں یہ کتاب لکھی جس کی وجہ سے ان کا نام بہت چمکا، اور پوری دنیا سے انھوں نے خراج تحسین حاصل کیا، چنانچہ غزالی لکھتے ہیں۔ '' اب تک علم کلام کی کتابوں میں کوئی ایسی کتاب نہیں لکھی گئی جس میں خود فلسفہ کے مسائل سے مدد لیکر

فلسفہ کا رد کیا گیا ہو، ہاں بعض بعض کتابوں میں ان کی مصطلحات کو کچھ ایسے پیچیدہ طور پر استعمال کیا گیا، اور ان کی ایسی نامکمل تشریح کی گئی ہے کہ عوام تو کیا اچھے اچھے عالم بھی ان کو نہ سمجھ سکیں، اسی بناء پر میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ ان کے علم سے کما حقہ آگاہی حاصل کئے بغیر ان کا رد لکھنا ایسا ہے گویا اندھیرے میں تیر چلانا۔ اس لئے ان علوم کے حتی الامکان کامل طریقہ پر سیکھنے پر متوجہ ہوا"۔

یہاں پر میں یہ معذرت کرنا چاہتا ہوں کہ طلب جاہ و شہرت کے جس وصف کی نسبت میں نے غزالی کی طرف کی ہے، وہ ان کے حق میں کوئی زیادتی نہیں، یہ ایک بشری لغزش ہے جس میں بڑوں بڑوں کے قدم ڈگمگا گئے ہیں اور پھر سنبھل گئے۔ چنانچہ جب غزالی صوفیانہ سلوک کی تمنا میں بغداد سے باہر نکلتے ہیں تو کہتے ہیں: "میرا ارادہ ہوا کہ تدریس کی خدمت پر عود کروں .... مگر میرے ضمیر نے آواز دی کہ اس میں خلوص وللّٰہیت کی روح نہیں ہے۔ اس کا اصلی محرک طلب جاہ و شہرت ہے پس میں اپنے آپ کو ملامت کرنے لگا کہ اے نفس اگر تو اپنا حال درست نہ کرے تو تو پھر دوزخ کی کھائی کے کنارے آتا جا رہا ہے"۔

اور دوسری جگہ لکھتے ہیں (اس وقت جبکہ وہ نیشاپور میں تدریس کے منصب پر عود کر چکے تھے): "میں سمجھ رہا ہوں کہ میں پھر علم و فن کی اشاعت میں حصہ دار بننے کی کوشش کر رہا ہوں، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، میرا قدم اسی پچھلے زمانے کی طرف پڑ رہا ہے جہاں سے مجھے آگے نکل جانا چاہئے۔ (اس زمانہ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جبکہ وہ بغداد میں درس و تدریس کے فرائض انجام دیتے تھے، اور اسی زمانے میں کتاب تہافۃ لکھی تھی) میں اسی علم کی ترویج و اشاعت کی ذمہ داری لے رہا ہوں جو جاہ و غرور کے اکتساب کے لئے ذہن تیار کرتا ہے، میں سمجھ رہا ہوں میرے قول و عمل پھر مجھے ماضی کی طرف لوٹا رہے ہیں"۔

اس ساری تشریح کا خلاصہ یہی نکلتا ہے کہ کتاب "تہافۃ" غزالی کے اصلی خیالات کی عکاسی نہیں کرتی۔ اور نہ ان کے حقیقی مساعی کی نشان بردار ہے۔ اس نظریہ سے ترقی زمانے کے بعد بھی ہم توقع کرتے ہیں کہ ناظر اس کے مطالعہ سے ایک عمومی دلچسپی محسوس کرتا ہے۔

تہافۃ الفلاسفہ

دیباچہ

خداوند کریم سے اس مناجات کے بعد کہ وہ اپنی مقدس ہدایت کی روشنی سے ہمارے سینوں کو جگمگا دے، اور ہمیں گمراہی کی تاریک خندق میں گرنے سے بچائے، اور ہمیں حق کے پرستاروں کی صف میں کھڑا کر دے، اور باطل کی آستان کیشی سے ہماری پیشانیوں کو محفوظ رکھے، اور اس سعادت ابدی سے ہمیں بہرہ اندوز کرے جس کا کہ اس نے انبیاء و اولیاء سے وعدہ کیا ہے، اور اس دارِ فانی سے گزرنے کے بعد اس دارِ باقی کی جنت سے متمتع ہونے کا موقع دے جو سرور ابدی کی لازوال نعمتوں سے مالا مال ہے، وہاں عالیشان بلندیوں تک ہماری رسائی کرے جہاں تک پہنچنے سے عقلوں کی بلند پروازیاں اور خیالات کی برق رفتاریاں بھی عاجز رہتی ہیں، اور اس فردوس ابدی سے لطف پہنچائے جس کی نعمتوں کو کسی آنکھ نے دیکھا نہ کسی کان نے سنا نہ کسی قلب بشر پر اس کا تصور گزرا۔ اور نیز اس دعا کے بعد کہ وہ ہمارے نبی اکرم محمد مصطفی ﷺ اور ان کے آل و اصحاب پر لاانتہائی درود و رحمت بھیجے میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ موجودہ زمانے میں ایک ایسی جماعت کو دیکھ رہا ہوں جو اپنے آپ کو عقل و ذکاوت میں اپنے ہمعصروں سے بدرجہا ممتاز سمجھتی ہے، اور اسی لئے اس نے فرائض اسلامی سے بے نیاز ہو کر کنارہ کش رہنا اپنا شعار بنا لیا ہے، اور شعائر دینی کی توقیر و عظمت کی ہنسی اڑاتے ہیں، اور اپنے وہم و گمان میں اس کو اپنا اعلیٰ ترین وصف سمجھتے ہیں، اور اپنے عمل سے ایک دنیا کی گمراہی کا سبب بن رہے ہیں، حالانکہ ان کی ضلالتوں کے لئے کوئی سند نہیں ہے سوائے ایک قسم کی تقلید اور ایک قسم کی جمود پرستی کے جس کو وہ حرکت سمجھتے ہیں، ان کی مثال یہود و نصاریٰ کے ان افراد کی سی ہے جو اپنے مسلک پر اس لئے فخر کرتے ہیں کہ آباؤ اجداد نے ان کے لئے یہ راستہ بنا دیا ہے چاہے عقل و ضمیر کی رائے اس سے کتنی ہی غیر متفق ہو، اپنی قوت کو وہ فکر و نظر سے منسوب کرتے ہیں، حالانکہ فکر و نظر کی کسوٹی پر وہ کھوٹی اترتی ہے، وہ اپنی بحث کی بنیاد عقل و حکمت بتاتے ہیں حالانکہ تحقیق سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کی بنیاد وسوسہ و توہم ہے، وہ حکمت و فلسفہ کے چشمے سے اپنی پیاس

سمجھانا چاہتے ہیں، حالانکہ وہ آخرکار سراب ثابت ہوتا ہے۔ جس طرح کہ اہلِ بدعت
وضلالت کے لیے ان کی نقل و روایت کا باغ حقیقت میں ایک صحرا ہے بے برگ و گیاہ ہے
یہ اپنے نظریات کی ترجمانی میں جن عجیب ناموں سے وہ مرعوب کرتے ہیں وہ ہیں سقراط
بقراط، افلاطون، ارسطاطالیس وغیرہ جن کی عقلوں کی تعریف میں وہ زمین و آسمان کے
قلابے ملاتے ہیں اور ان کی ذہنی و تجزیاتی قوتوں کی تعریف کے پل باندھتے ہیں کہ اس
طرح وہ موشگافی کر سکتے ہیں اور اس طرح باریک نکات پیدا کر سکتے ہیں، حالانکہ ان کی
عظمتِ رفتہ کے سہارے ان کے مزخرفات پر کوئی سند نہیں۔ جن غلط معتقدات کی طرف وہ
رہنمائی کرتے ہیں وہ بھی اسی طرح ایک قسم کی ذہنی پستی ہے جس طرح کہ اہلِ بدعت کی
شعبدہ قسم کی روایت پرستی ... ... میں تو سمجھتا ہوں کہ اس سے تو وہ عوام اچھے جو اس قسم
کی ذہنی کشمکش سے اپنے آپ کو محفوظ رکھتے ہیں، اور دانش و علم کی جھوٹی ملمع کاری سے
دنیا کو دھوکا نہیں دیتے۔ یہ ذہنی کشمکش ایک عالمگیر صورت اختیار کرتی جا رہی ہے۔ جس کی
طرف توجہ کرنا ان افراد کا کام ہے جو اس قسم کے سیلاب سے قوم کی ذہنیت کو بچا سکتے ہیں۔
اس لیے میں نے ارادہ کیا کہ ایک ایسی کتاب لکھوں جس میں ان کے خیالات کا رد کیا
جائے، اور ان کے کلام و عقائد کے تناقض و بے ربطی کو واضح کیا جائے، اس طرح ان کی
مقبولیت کے رعب داب کو قوم کے دلوں سے اٹھایا جائے تاکہ سادہ لوح عوام اس فتنہ
سے محفوظ رہ سکیں جس کا نتیجہ انکارِ خدا اور انکارِ یومِ آخرت ہو رہا ہے۔ اس لیے میں نے یہ
کتاب لکھنی شروع کی۔ میں اپنی اس مہم کی کامیابی کے لیے خدا کی توفیق و نصرت کا طالب
ہوں۔

کتاب کے اصل مطالب شروع کرنے سے پہلے بعض مقدمات کا پیش کرنا
ضروری سمجھتا ہوں۔

پہلا مقدمہ

فلسفیوں کے اختلافات کی کہانی طویل ہے، یہاں ایک کی رائے دوسرے سے
نہیں ملتی، بیسیوں قسم کے مسلک اور متعدد قسم کے مذاہب ہیں، ان کے اس تناقض رائے
کے ثبوت میں ہم ان کے پیشوائے اول فیلسوفِ مطلق (جس نے ان کے علوم کو مرتب کیا
اور ان کی تنقیح و تہذیب کی، اور ان کے خیالات سے حشو و زوائد کو چھانٹا، اور ان کی خواہش
کے موافق تلخیص کی ہے) یعنی ارسطو کو پیش کرتے ہیں جس نے تقریباً اپنے ہر ایک پیش

رد کی تردید کی ہے یہاں تک کہ اپنے استاد افلاطون کی بھی، وہ اپنے استاد کی مخالفت کا عذر اس طرح پیش کرتا ہے کہ ''افلاطون بے شک میرا دوست ہے، اور سچائی بھی میری دوست ہے، مگر سچائی میرے نزدیک زیادہ دوست ہے'' اس روایت کے نقل کرنے سے ہمارا منشا یہ ہے کہ ان کے اختلافات اور ان کی رائے کے عدم استقلال کو واضح کیا جائے اور یہ بتلایا جائے کہ ان کے فیصلے زیادہ تر ظنی و تخمینی ہوتے ہیں نہ کہ تحقیق و یقین کی بنیاد پر قائم، اور وہ اپنے علوم الٰہیہ کی تصدیق کے سلسلے میں علوم حساب و منطق کے مسلمات کی بنا پر استدلال کرتے ہیں اور اسی لیے سادہ لوحوں کو انہی علوم کے ذریعے تربیت دے کر علوم الٰہیہ کے لئے تیار کرتے ہیں جس کو وہ طریقۂ استدراج سمجھتے ہیں۔ اگر ان کے علوم الٰہیہ ایسے ہی پختہ اور یقینی دلائل کے حامل ہوتے جیسے کہ ریاضی کے اصول ہوتے ہیں تو وہ بھی اختلافات سے اسی طرح پاک و صاف ہوتے جس طرح کہ ریاضی کے علوم ہوتے ہیں۔

پھر ارسطو کی کتابوں کا جہاں ترجمہ ہوا ہے وہ بھی بہت کچھ تحریف و تبدیلی سے خالی نہیں، انہیں تفسیر و تاویل کی بڑی گنجائش ہے، اسی لیے اس کے مفسرین کے درمیان بہت زبردست اختلاف پایا جاتا ہے، اس کے نقل و تحقیق میں زیادہ مضبوط اسلامی فلاسفہ ابونصر فارابی اور ابن سینا ہیں، لہٰذا ان (فلسفیوں) کے مسائل کی تردید میں ہم جن آراء و مسلمات سے مدد لیں گے وہ وہی ہوں گے جو ان مذکورہ دونوں فلسفیوں کے نزدیک صحیح اور مسلم سمجھے گئے ہیں۔ اور جن کو انہوں نے ترک کیا ہے ہم بھی ان کو ترک کریں گے، کیونکہ انتشار کلام سے بچاؤ اسی طرح سے ہو سکے گا۔ اسی لیے ہم ان دونوں کے نقل کردہ مسلمات پر اکتفا کریں گے۔

دُوسرا مقدمہ

جاننا چاہیے کہ فلاسفہ اور دوسرے فرقوں کے مابین تین قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے ایک ہے لفظی اختلاف، جیسے صانع عالم کے لئے وہ جوہر کا لفظ استعمال کرتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک جوہر ایک وجودی شے ہے۔ موضوع نہیں، یعنی قائم بذاتہ ہے، قائم بالغیر نہیں، ان کے مخالفین کے نزدیک وہ متحیز (یعنی قائم بالغیر) ہوتا ہے۔

لیکن ہم یہاں کسی اصطلاح کی تردید کرنا نہیں چاہتے کیونکہ اگر قائم بالذات کے معنی پر اتفاق ہو جائے تو اس معنی میں لفظ جوہر کے اطلاق پر لغوی نقطۂ نظر سے غور کرنا ہوگا اگر اس نقطۂ نظر سے لفظ کا اطلاق جائز قرار دیا جائے تب یہ امر بحث طلب رہ جاتا ہے کہ کیا شریعت اس کے استعمال کو جائز سمجھتی ہے؟ کیونکہ اطلاق اسماء کی تحریم یا اباحت کو ظواہر شریعت کی سند پر تسلیم کیا جاتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ اس لفظ کا استعمال متکلمین نے صفات الٰہیہ کے بارے میں کیا ہے اور فقہاء نے اس کو فن فقہ میں استعمال کیا ہے، اس لئے رفع التباس کے طور پر ہم کہتے ہیں کہ جواز تلفظ کی بحث اس کے معنی کی بجائے کسی فعل کے جواز پر بحث کے مانند ہوگی۔

دوسری قسم اختلاف کی وہ ہے جس میں مذہبی اصولوں میں سے کسی اصول سے بھی نزاع واقع نہیں ہوتی، مثلاً انبیاء علیہم السلام کی تصدیق کا منشاء یہ ہے کہ فلسفیوں سے اس بارے میں منازعت کیا جائے، مثلاً ان کا قول ہے کہ چاند گرہن کی وجہ یہ ہے کہ سورج اور چاند کی روشنی کے درمیان زمین حائل ہو جاتی ہے، کیونکہ چاند سورج ہی سے روشنی مستعار لیتا ہے، اور زمین ایک کرہ ہے اور آسمان اس کے اطراف محیط ہوا ہے۔ اگر چاند پر زمین کا سایہ پڑ جائے تو اس سے سورج کا نور چھپ جائے گا۔ یا مثلاً سورج گرہن کی تفصیل کے بارے میں ان کا قول ہے کہ ناظر اور سورج کے درمیان چاند کا جرم حائل ہوتا ہے، کیونکہ اس وقت دونوں ایک ہی برج میں دو متقابل نقاط پر ہوتے ہیں۔

اس قسم کی باتوں میں بھی ہمیں ابطال کی فکر نہیں کرنی چاہئے، کیونکہ یہ چیزیں کسی مذہبی اصول سے متصادم نہیں ہوتیں۔ بعض لوگ خواہ مخواہ ان باتوں کو بھی مذہب سے منافقت پر محمول کرتے ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کا تعلق علم ہندسہ اور ہیئت کی مکمل تحقیقات سے ہوتا ہے، یہاں تک کہ کسوف (سورج گرہن) کے وقت کے تعین اور اس کے زمانہ و استمرار کی پیش قیاسی تک ان علوم سے کی جاتی ہے، ایسے باضابطہ اور مسلمہ اصولوں کے ماننے کو بلاوجہ شریعت سے جنگ کے مترادف سمجھ لینا خود شریعت کی بے وقعتی کرنا ہے، اور ایک قسم کی نادان دوستی ہے۔

بعض لوگ اس حدیث کو اس کے تعارض کے طور پر پیش کرتے ہیں کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے کہ "چاند اور سورج خدا کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہیں، کسی کی

موت یا زندگی کے وجہ سے گرہن نہیں لگتا، جب تم ان کو گہن لگتے دیکھو تو خدا کے ذکر و تسبیح اور نماز کی طرف متوجہ ہو جاؤ" لیکن اس سے اس حدیث کو کیا تعلق؟ اس میں صرف کسی کی موت یا حیات سے گرہن کو نسبت دینے کی ممانعت کی گئی ہے اور اس وقت نماز کا حکم دیا گیا ہے۔ جو شریعت کہ غروب و طلوع آفتاب کے وقت نماز کا حکم دیتی ہے وہ اگر کسوف کے وقت کسی مستحب نماز کا حکم دے تو کونسی تعجب کی بات ہے؟

بعض لوگ کہتے ہیں کہ حدیث کا آخری جزو یہ ہے کہ "جب اللہ تعالیٰ کسی چیز پر تجلی کرتا ہے تو وہ اس کے آگے سربسجود ہو جاتی ہے" تو گویا کہ یہ کسوف و خسوف بھی ایک قسم کا سجدہ ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے تو یہ آخری جزو بڑھایا ہوا ہے، حدیث نہیں ہے، حدیث اتنی ہی ہے جتنی کہ اوپر بیان کی گئی اور اگر صحیح بھی ہو تو اس کی تاویل ممکن ہے، علمی حیثیت سے قطعی طور پر مسلم اصول کے رد کے مقابلہ میں یہ تاویل آسان ہے۔ البتہ بہت سے علمی اصول جو اتنی قطعی حیثیت نہیں رکھتے شریعت کے مقابل ان کی تاویل کر لی گئی ہے، اگر مسلمہ اصول کو بھی رد کر دیا جائے گا تو ملاحدہ کو ضرور اعتراض کا موقع ملے گا، اور عام عقلی اصول کے مقابل شرعی اصول کو وہ سنجیدہ حلقوں میں بے اعتبار کرنے میں کامیابی حاصل کر لیں گے۔ اسی طرح عالم کے حدوث و قدم کے متعلق ان کی بحث ہے، اگر فلسفیانہ اصول سے حدوث ثابت ہو جائے تو مذہب کی تقویت کے لئے یہی کافی ہے، چاہے عالم کرہ ہو یا فرش کی طرح بسیط ہو، چاہے مسدس ہو یا مثمن شکل والا ہو، چاہے آسمان کی تعداد بارہ ہو یا تیرہ ہو یا ان سے کم ہو، ان واقعات کی تحقیق کا الہیاتی مباحث سے اتنا ہی تعلق ہے جتنا کہ پیاز کے چھلکوں یا انار کے دانوں کی تعداد کی تحقیق کا ہو سکتا ہے۔ ہمیں دلچسپی صرف اس امر سے ہے کہ ان کا تعلق خدا کے فعل تخلیق سے ہے، خواہ یہ فعل کسی نوعیت کا ہو۔

تیسری قسم وہ ہے کہ کسی مذہبی اصول سے ان کی نزاع واقع ہوئی ہے۔ جیسے کہ حدوث عالم، یا صفات باری تعالیٰ، یا حشر بالاجساد وغیرہ۔ فلسفیوں نے ان سب کا انکار کیا ہے، فلسفیانہ نظریات پر ہماری تنقید انہی مسائل پر مرکوز ہو گی اور انہی مباحث میں ان کی دلائل کا بطلان ہمارا مقصود ہے۔

تیسرا مقدمہ

جاننا چاہیے کہ ہمارا یہ بھی مقصود ہے کہ فلاسفہ کے بارے میں عام طور پر یہ جو حسن ظن پایا جاتا ہے کہ ان میں باہمی اختلافات نہیں، اس کو لوگوں کے ذہنوں سے زائل کیا جائے۔ اس لیے میں ان کے مباحث میں صرف ایک طالب حقیقت ہی کی حیثیت سے نہیں کروں گا، بلکہ ایک مدعی یا ایک دخیل مذہب کی حیثیت سے بھی۔

ہو سکتا ہے کہ اس تردید و ابطال کی سعی میں مجھے ان کے تناقض و اختلافات کے پیش نظر ان کی نسبت مختلف فرقوں سے کرنی پڑے، جیسے معتزلہ[1] یا کرامیہ[2] یا واقفیہ[3] کی طرف۔ اس قسم کے تمام فرقوں کے فلسفیانہ خیالات کا میلان ان ہی کی طرف ہے، اور ان کے اصول اور اسلام کے حقیقی اصول میں ایک طرح کا تضاد۔

[1] معتزلہ ایک فرقہ تھا مسلمانوں کا جو اپنے آپ کو اصحاب عدل و توحید بھی کہتا تھا۔ اس فرقہ کی خصوصیت یہ تھی کہ سب کے سب بعض امور پر متفق تھے مثلاً خدا کی ذات پر زائد صفات کی نفی، کیونکہ ان کے پاس خدا عالم بالذات قادر بالذات وغیرہ ہے نہ کہ بالصفات۔ اور مثلاً کلام الٰہی حادث ہے مخلوق ہے، ایک حیثیت سے حرف و صوت کی حیثیت سے۔ وہ ظاہری آنکھ سے قیامت میں بھی نظر نہیں آ سکتا۔ وہ مخلوق سے کسی حیثیت سے بھی مشابہ نہیں ہے۔ اور بندہ ہی خالق خیر و شر ہے۔ خدائے تعالیٰ کی طرف خیر کی نسبت تو کی جا سکتی ہے مگر شر کی نہیں۔ خدا حکیم بندہ کے لیے سوائے خیر اور مصلحت کے کچھ نہیں کرتا۔ بندہ ہی خالق ذنب اور شر ہے وغیرہ وغیرہ۔

[2] فرقہ کرامیہ، یہ ابو عبداللہ محمد بن کرام کے پیروؤں کا نام ہے۔ یہ لوگ خدا کے جسم و جہت کے قائل تھے کہ وہ عرش پر بیٹھا ہوا ہے اور اس کے جہت علیا کی طرف سے مماس ہے۔ اور اسی قسم کے دوسری باتیں۔ صاحب مقالات الاسلامیین لکھتے ہیں "یہ مرجیہ کے تیرھویں فرقہ کا نام ہے جو کہتے ہیں کہ کفر نام ہے زبانی انکار خدا اور تکذیب [illegible] تکذیب وغیرہ وغیرہ۔

[3] فرقہ واقفیہ، صاحب مقالات الاسلامیین کے بیان کے مطابق یہ روافض کا ایسا فرقہ ہے جو موسیٰ بن جعفر اس وقت تک زندہ اور کہیں پوشیدہ ہیں [illegible] ایک روز ان کا ظہور ہوگا اور وہ مشرق سے مغرب تک ساری دنیا کے حاکم ہوں گے۔ موسیٰ بن عبدالرحمٰن جب ان سے مناظرہ کرتے تھے تو کہتے تھے یہ لوگ ہمارے نزدیک بارش سے بھیگے کتوں کی طرح ہیں۔

چوتھا مقدمہ

فلاسفہ کی عظیم اختراعات میں سے ایک چیز ''اصول استدراج'' ہے، جس میں وہ ریاضی کی شکلوں کو مقدمات دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ علوم الہیات بہت ہی غامض اور دقیق ہیں۔ ان کے مسائل روشن ترین دماغوں کے لیے بھی دقیق ثابت ہوتے ہیں، ان کے حل کے لیے ریاضیات و منطق کے اصول سے مانوس ہونا ضروری ہے۔ جو شخص ان کے کفر کی تقلید کرتا ہے، اگر ان کے مذہب میں ان اشکال کو پاتا ہے تو ان سے حسن ظن رکھتا ہے اور سمجھتا ہے کہ بے شک یہی علوم ان مسائل کے حل کے لیے ضروری ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ ریاضی اشیاء کی کمیت منفصلہ پر غور و فکر کا نام ہے اور وہی حساب بھی ہے، اور اس سے الہیات کا کوئی تعلق نہیں، اگر کوئی کہتا ہے کہ الہیات کا سمجھنا اس پر موقوف ہے تو یہ ایسی بات ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ علم طب یا نحو، بغیر حساب کے نہیں آسکتا یا حساب بغیر طب کے نہیں آسکتا، رہا علم ہندسیات جو اشیاء کے کم متصل سے بحث کرتا ہے، وہ البتہ علم ہیئت کے اہم معلومات کے حصول میں مدد کرتا ہے، مثلاً آسمان اجرام سماوی کی کرویت وکیفیت وغیرہ کا بیان، طبقات سماوی کی تعداد، کرات متحرکہ فلکیہ کی تعداد یا ان کے حرکات کی تفصیل وغیرہ تو ہم ان سب چیزوں کو جدلی حیثیت سے یا اعتقادی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں، ان پر فلسفیانہ دلائل قائم نہیں کیے جاتے، یہ صورت مسائل الہیات میں پیش نہیں آسکتی، اس کی مثال ایسی ہے جیسے ہم کہیں کہ اس گھر کا بنانے والا کوئی ذی خبر، ذی ارادہ، یا مقتدر اور زندہ بالذات وجود ہے تو یہ سمجھنے کے لیے ضروری نہیں ہے کہ پہلے ہم یہ سمجھ لیں کہ یہ گھر مسدس شکل کا ہے یا مثمن شکل کا، نیز اس کے ستون اور اینٹوں کی تعداد معلوم کرلیں، یہ تو ہذیان ہوگا، جس کا فاسد ہونا ظاہر ہے، یا جیسا کہ کوئی کہے کہ اس پیاز کے حادث ہونے کا علم اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک کہ اس کے چھلکوں کی تعداد سے واقفیت نہ ہو، یا اس انار کے نو پیدا ہونے کی دلیل سمجھنے کے لیے پہلے اس کے دانوں کی تعداد کا معلوم کرلینا ضروری ہے، وغیرہ، تو یہ سب ایسی باتیں عقلی حیثیت سے محض فضول ہیں۔

ہاں فلسفیوں کا یہ قول کہ منطقیات کے احکام کا پختہ ہونا ضروری ہے بجا ہے
مگر منطق کو کچھ ان ہی سے خصوصیت نہیں ہے، وہ تو ایک بنیاد ہے جیسے فن کلام میں "کتاب
النظر" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے بعض وقت اس کو "کتاب الجدل" کہتے ہیں، اور کبھی ہم
اس کو "مدارک العقول" کہتے ہیں، اگر کوئی سادہ لوح ضعیف الاعتقاد شخص منطق کا نام
سنتا ہے تو وہ اس کو ایک عجیب سی چیز سمجھتا ہے جس کو متکلمین تو جانتے ہی نہیں، اور فلسفیوں
کے سوائے اس پر کسی کو دسترس نہیں۔ ہم اس غلط فہمی کے دفع کرنے کے لیے مدارک
العقول پر ایک علیحدہ کتاب میں بحث کریں گے جہاں ہم متکلمین اور اصولیوں کے الفاظ
کو ترک کر دیں گے، اور اس کو منطقیوں ہی کی عبارت میں پیش کریں گے اور انہیں کے
آثار کی لفظ بلفظ پیروی کریں گے۔ اس کتاب میں ہم انہی کی زبان میں مناظرہ کریں گے
یعنی انہی کی منطقی عبارات میں، اور ہم یہ بھی واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ فلاسفہ نے منطق
برہان کی قسم میں مادۂ قیاس کی صحت یا اس کی صوری صحت کے متعلق کتاب قیاس میں
جو شرائط پیش کئے ہیں، اور جو اصول ایساغوجی اور قاطیغوریاس میں قائم کئے گئے
ہیں، اور جو اجزاء منطق اور اس کے مقدمات کے ہیں ان میں سے کسی چیز کو بھی وہ علوم
الٰہیات میں ثابت نہیں کر سکے۔

لیکن ہم چاہتے ہیں کہ مدارک العقول کو آخر کتاب میں پیش کریں کیونکہ وہ مقصود
کتاب کے ادراک کے لیے ایک دیباچے کی طرح ہے، لیکن بہت سے ناظرین دلائل کے
سمجھنے میں اس سے مستغنی ہیں، اس لیے ہم اس کو آخر میں رکھیں گے۔ جو شخص اس کی
ضرورت محسوس نہیں کرتا وہ اس سے اعتراض کر سکتا ہے، ہاں جو آحاد مسائل میں تردیدی
مباحث کو نہ سمجھ سکے تو اسے پہلے کتاب معیار العلم کو (جو منطق میں اسی نام سے ملقب ہے)
حفظ کر لینا چاہیے۔ مقدمات کے اندراج کے بعد ہم فہرست مسائل لکھیں گے۔

(فہرست کتاب چونکہ شروع میں آ چکی ہے اس لیے یہاں درج نہیں کی گئی)

مسئلہ (۱)

قدم عالم کے بارے میں فلاسفہ کے قول کا ابطال

تفصیلی مذہب۔ قدم عالم کے بارے میں فلاسفہ کی آراء میں اختلاف ہے، البتہ جمہور متقدمین و متاخرین کے نزدیک جو رائے مسلم ہے وہ عالم کے قدیم ہونے کے متعلق ہے، یعنی عالم خدائے تعالیٰ کے ساتھ ہمیشہ موجود ہے اور اس کا معلول ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ بلا تاخیر زمانی چلا رہا ہے، جیسا کہ معلول علت کے ساتھ ہوتا ہے، یا جیسے سورج کے ساتھ نور کا پایا جانا ضروری ہے، اور یہ کہ ذات باری تعالیٰ تقدیم عالم پر ایسی ہی ہے جیسی کہ علت کی تقدیم معلول پر، اور یہ تقدیم محض بالذات اور بالرتبہ ہے نہ کہ بالزمان۔

افلاطون کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ اس کی رائے عالم کے بارے میں یہ ہے کہ وہ حادث و مکون ہے مگر بعد میں لوگوں نے اس کے کلام کی تاویل کر لی، اور اس کے حدوث عالم کے معتقد ہونے سے انکار کر دیا۔

جالینوس نے آخر عمر میں کتاب ("جالینوس کے کیا اعتقادات ہیں؟") میں اس مسئلہ میں سکوت اختیار کیا ہے کہ وہ نہیں جانتا کہ عالم حادث ہے یا قدیم، اور بیشتر اس بات پر دلیل لاتا ہے کہ اس بارے میں علم ہی نہیں ہو سکتا، اس وجہ سے نہیں کہ وہ خود اس کو سمجھ نہیں سکتا، بلکہ مسئلہ فی نفسہ عقلوں کے لیے نہایت دشوار ہے۔ مگر ایسا خیال شاذ ہے۔ زیادہ تر جو خیال پایا جاتا ہے وہ یہی ہے کہ عالم قدیم ہے اور یہ کہ بالجملہ یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ حادث قدیم سے بغیر واسطہ اصلاً صادر ہو۔

فلاسفہ کے دلائل اگر میں ان کی پوری دلائل یہاں نقل کر دوں، اور پھر ان اعتراضات کو بھی جو ان دلائل کو توڑنے کے لیے پیش کیے جاتے ہیں تو کئی اوراق سیاہ ہو جائیں گے، لیکن طوالت سے کوئی فائدہ نہیں، اس لیے ہم ان دلائل کو چھوڑے دیتے ہیں جو تحکمانہ اصول پر قائم ہیں، یا جن کی بنیاد میں ضعیف تخیلات پائے جاتے ہیں، جو ادنیٰ فکر و نظر سے رد کر دیے جا سکتے ہیں، ہم صرف ان دلائل کو لیں گے جن کی ذہن میں وقعت ہو سکتی ہے۔ ضعیف خیال والوں کو شک میں ڈالنا تو معمولی طریقے سے بھی ممکن ہے۔

دلیل اول: فلسفیوں کا قول ہے کہ قدیم سے حادث کا مطلقاً صادر ہونا محال ہے، کیونکہ اگر ہم کسی وجود کو قدیم فرض کرلیں جس سے (مثلاً عالم صادر نہیں ہوا تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ اس لیے صادر نہیں ہوا کہ اس کا وجود مرجح نہیں ہے بلکہ وجود عالم ممکن بہ امکان محض تھا، پھر جب اس کے بعد حادث ہوا تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو مرجح میں تجدد پیدا ہوا یا نہیں، اگر مرجح میں تجدد پیدا نہیں ہوا تو عالم امکان محض پر باقی رہے گا جیسا کہ پہلے تھا، اور اگر مرجح میں تجدد پیدا ہوا تو اس مرجح کو حادث کرنے والا کون؟ اور اس کو اس نے اب کیوں حادث کیا؟ پہلے کیوں نہیں کیا؟ تو مرجح کے حدوث کے بارے میں سوال اپنی جگہ قائم رہا۔

غرض یہ کہ چونکہ قدیم کے سارے احوال متشابہ ہیں، یا تو اس سے کوئی چیز حادث نہ ہوگی یا جو شئے حادث ہوگی وہ علی الدوام ہوگی۔ کیونکہ حالت ترک کا حالت شروع سے مختلف ہونا محال ہے۔

تفصیل: اس اجمال کی یہ ہے کہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عالم اپنے حدوث سے پہلے حادث کیوں نہیں ہوا؟ یہ تو ممکن نہیں کہ اس کے حادث کرنے سے قدیم کو عاجز سمجھا جائے، اور نہ ہی واقعہ حدوث محال ہو سکتا ہے۔

پس یہ بات اس چیز کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے کہ قدیم عجز سے قدرت کی طرف منتقل ہوا ہے اور عالم محالیت سے امکانیت کی طرف آیا ہے، اور یہ دونوں باتیں محال ہیں، نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ واقعہ حدوث سے پہلے اس کو (یعنی پیدا کرنے والے کو) کوئی غرض نہ تھی اور اب پیدا ہوئی ہے، اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ امر حدوث کا اس کے پاس کوئی وسیلہ نہ تھا اور اب پیدا ہوا ہے۔ البتہ اس بارے میں قریبی تخیل جو قائم کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ اس کے پہلے قدیم نے اس کے وجود کا ارادہ نہیں کیا تھا، پس یہ کہنا لازمی ہوگا کہ عالم نتیجہ ہے اس امر کا کہ قدیم نے اس کے وجود کا ارادہ کیا، اس کے پہلے اس نے اس کا ارادہ نہیں کیا تھا تو اب ارادے کا حدوث ثابت ہوا، اور قدیم کی ذات میں ارادے کا حدوث محال ہے، کیونکہ وہ محل حوادث نہیں ہے، جب اس کی ذات میں اس کا حدوث نہ ہوا تو ارادے کی نسبت اس کی طرف نہیں کی جا سکتی۔

پھر اگر ہم اس کے محل حوادث ہونے یا نہ ہونے سے قطع نظر بھی کرلیں، تو کیا اس ارادے کے اصل حدوث میں اشکال قائم نہیں رہتا؟ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ارادہ آیا

کہاں سے؟ اور اب کیوں پیدا ہوا، پہلے کیوں نہیں پیدا ہوا؟ اب پیدا ہوا ہے تو کیا کسی غیر خدا کی طرف سے آیا ہے؟ اگر حادث کا وجود بغیر محدث کے وجود کے تسلیم کیا جائے تو سمجھنا چاہیے کہ عالم تو حادث ہے، مگر کوئی اس کا بنانے والا نہیں، ورنہ پھر کون سا فرق ہے ایک حادث اور دوسرے حادث کے درمیان؟ اگر خدا کے حدوث میں لانے کی وجہ سے یہ حادث ہوا ہے۔ تو اب کیوں حادث ہوا، پہلے کیوں نہیں ہوا؟ کیا قدرت یا غرض یا طبیعت کے عدم پائے ہونے کے باعث یہ حادث نہ ہوا؟ اشکال بعینہ پلٹ گیا ہے۔ اگر عدم ارادہ کی وجہ سے ہوا ہے تو پھر ارادے کا ایک فعل خود ارادے کے کسی دوسرے فعل کا محتاج ہوا، اور یہ ارادہ کسی متقدم ارادے کا، اسی طرح سلسلہ لا متناہی چلنے لگتا ہے۔

اس لیے یہ رائے قطعی طور پر قائم کی جا سکتی ہے کہ حادث کا صدور قدیم سے (وجود قدیم کی حالتوں میں سے کسی حالت میں مثلاً قدرت میں یا آلہ میں یا وقت میں یا غرض میں یا طبیعت میں تغیر کے بغیر) محال ہے اور قدیم میں تغیر حال کا اندازہ قائم کرنا بھی محال ہے کیونکہ اس تغیر حادث کا اندازہ کرنا اس کے سوا دوسرے امور میں اندازہ کرنے کے مساوی ہے، اور یہ سب محال ہے، اور جب عالم موجود سمجھا جائے اور اس کا حدوث محال سمجھا جائے تو قدیم لامحالہ ثابت ہو جاتا ہے۔

بیان کی سرقسم دلائل ہیں، اور سارے مسائل الٰہیات میں اس موضوع پر ان کی بحث کا نازک ترین حصہ، اس لیے ہم نے اس مسئلے کو پیش کیا ہے اور ان کی قوی دلائل بتلادی ہیں ان پر ہمارا۔

اعتراض دو طریقے سے ہوتا ہے،

پہلا یہ کہا بات کے تسلیم کرنے میں کیا امر مانع ہے کہ عالم بذریعہ ارادۂ قدیم حادث ہوا ہے جس کا وجود ایسے وقت میں مقتضی ہوا جس میں کہ وہ پایا گیا، اور عدم اس وقت تک رہا جب تک کہ وہ پایا نہ گیا۔ اور وجود کی ابتدا بحیثیت ابتداء ہو سکتی ہے اس طرح کہ اس سے پہلے یہ وجود ارادہ شدہ امر نہ تھا اس لیے وہ حادث بھی نہیں ہوا، اور اس وقت جب وہ حادث ہوا ارادۂ قدیم ہی سے حادث ہوا، اور اسی لیے حادث ہوا، پس اس اعتقاد میں کونسی بات محال ہے؟

اگر یہ کہا جائے کہ اس کا محال ہونا بالکل کھلا ہوا ہے کیونکہ حادث کے لیے کوئی موجب و مسبب ہوتا ہے اور بغیر موجب و مسبب کے حادث کا وجود میں آنا محال ہے،

اور جس طرح حادث کا بغیر موجب یا سبب کے پیدا ہونا محال ہے اسی طرح موجب کا حادث کو جب اس کے تمام ارکان واسباب وشرائط ایسے مکمل ہو جائیں کہ کوئی شے قابل انتظار باقی نہ رہے پیدا نہ کرنا محال ہے، جب موجب پوری شرائط کے ساتھ موجود ہو تو قابل ایجاب شے کا نہ ہونا محال ہے جیسا کہ حادث اور قابل ایجاب شے کا وجود بلا موجب کے محال ہوتا ہے۔

پس جب وجود عالم سے پہلے صاحب ارادہ موجود تھا، اور ارادہ بھی موجود تھا۔ اور شے قابل ایجاب کی طرف نسبت بھی موجود تھی مگر صاحب ارادہ میں کوئی تجدد نہیں ہوا اور نہ ارادے میں بھی کوئی تجدد ہوا اور نہ ارادے میں کوئی نئی نسبت پائی گئی، جو پہلے نہ تھی (کیونکہ یہ سب کچھ تغیر ہوگا) تو پھر قابل ارادہ شے نے کیسے تجدد حاصل کیا، اور اس سے پہلے تجدد سے کون سا امر مانع تھا؟

پھر حالت تجدد شدہ حالت سابقہ سے کسی امر میں بھی ممتاز نہیں، کسی حالت میں بھی نہیں، کسی نسبت میں بھی نہیں بلکہ تمام امور بعینہ جیسے کے ویسے، پھر قابل ایجاب یا قابل ارادہ شے موجود نہیں، اور اس کے احوال وشرائط حالت میں موجود ہیں تو یہ محال ہونے کی انتہائی صورت ہے اور اس قسم کا تضاد نفس موجب یا شے قابل ایجاب کے ضروری وذاتی وجود کے بارے میں نہیں ہے بلکہ ان کے بارے میں بھی ہے جو عرفی ووضعی وجود رکھتے ہیں، مثلاً کوئی شخص اپنی عورت پر طلاق کے الفاظ استعمال کرے، اور جدائی اسی وقت نہ ہو تو یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ بعد میں ہوگی کیونکہ لفظ کو زبان پر جاری کرنا وضعاً وعرفاً جدائی کے حکم کے لیے علت ہے، اس سے معلول متاخر نہیں کیا جا سکتا سوائے اس کے کہ طلاق دینے والے کا ارادہ ہو کہ طلاق کسی خاص وقت ومقام سے متعلق رہے۔

پس جب وقت ومقام متغیر نہ ہو تو شے معلول کا حصول قابل انتظار رہے گا اور ظرف مخصوص یعنی وقت ومقام کے حصول کے بعد اس کا بھی حصول ہوگا، اگر وہ اس لفظ سے شے معلول کی تاخیر کا اس طرح ارادہ کرے کہ وہ کسی ناقابل حصول زمان ومکان کے تابع رہے تو معاملہ ناقابل فہم ہوگا، باوجود اس امر کے کہ وہ طلاق دینے کا حق رکھتا ہے اور اپنی خواہش کے مطابق تفصیلات کے تعین کی آزادی بھی رکھتا ہے۔ جب ہمارے لیے ان کی چیزوں کو اپنی مرضی کے مطابق متعین کرنا ممکن نہیں، جب ہمارے کہنے سے [illegible]

ناقابل فہم ہوتے ہیں تو اس سے صاف طور پر لازم آتا ہے کہ ایجابات ذاتیہ عقلیہ ضروریہ کے دائرے میں بے اصول و بے قاعدہ ترتیب بھی اور زیادہ ناقابل فہم ہوگی۔

مثلاً ہماری عادات کا مشاہدہ کیجئے۔ جو چیز ہمارے ارادے سے حاصل ہو سکتی ہے وہ ارادے کے وجود کی صورت میں ارادے سے متاخر نہیں ہو سکتی۔ سوائے اس کے کہ کوئی امر مانع پیدا ہو جائے۔ پس اگر ارادہ و قدرت ثابت ہو جائے اور موانع مرتفع ہو جائیں تو کوئی وجہ نہیں کہ شے مراد متاخر ہو۔ البتہ اس تاخر کا تصور عزم کی صورت میں ہو سکتا ہے کیوں کہ محض عزم ایجاد فعل کے لیے کافی نہیں۔ جیسے لکھنے کا عزم ضروری نہیں کہ لکھنا ثابت ہی کر دے۔ جب تک کہ عزم کی تجدید نہ ہو اور وہ قوت منبعثہ (برانگیختہ کرنے والی قوت) سے ہوتی ہے جو حالت فاعلی کی تجدید کرتی ہے۔

پس اگر ارادۂ قدیم کی صورت بھی ہمارے ارادے کی طرح ہو تو تاخر مقصود کا تصور نہیں ہو سکتا۔ سوائے کسی امر مانع کے ارادہ اور شے مراد میں کوئی فصل نہیں ہو سکتا۔ اس کے تو کوئی معنی نہیں کہ ہم آج ارادہ کریں کہ کل کھڑے ہوں گے اور اگر ارادۂ قدیم ہمارے عزم کی طرح ہے تو یہ معزوم علیہ (ایجاد کائنات) کے وقوع کے لیے کافی نہیں ہے۔ بلکہ قوت ارادہ کی تجدید ایجاد شے کے لیے ضروری ہوگی۔ اور اسی سے تغیر قدیم کی سند نکلتی ہے۔ پھر حقیقی اشکال باقی رہتا ہے کہ اشتعال یا ارادے کی تجدید (اس کا جو چاہے نام رکھ لو) اب کیوں حادث ہوئی پہلے کیوں نہیں ہوئی؟ پس اس صورت میں حادث بلا سبب باقی رہے گا یا لامتناہی تسلسل لازم آئے گا۔

حاصل کلام یہ کہ موجب (فاعل ایجاب و تکوین) اپنی تمام شرائط کے ساتھ موجود ہے اور کوئی شے قابل انتظار بھی نہیں۔ اس کے باوجود قابل ایجاب شے کی تکوین میں تاخیر ہو رہی ہے۔ اور اتنی مدت گزر رہی ہے کہ اس کے ابتدائی سر رشتہ کی گرفت قوت واہمہ کے لیے ممکن نہیں۔ اسی طرح مدت ہائے دراز گزرنے کے بعد بغیر کسی باعث تجدد کے قابل ایجاب شے کا ظہور ہوتا ہے اور شرط اول باقی کی باقی ہے تو یہ تو نفس محال ہے۔

جواب اشکال کا یہ ہے کہ کسی چیز کے محال ہونے کا جو کوئی چیز ہو، حادث کرنے سے ارادۂ قدیم کے تعلق کو تم محال سمجھتے ہو تو کیا اس بات کو تم بہ ضرورت جانتے ہو یا بہ نظر؟ یا ان الفاظ میں جو تم منطق میں استعمال کرتے ہو، کیا ان دونوں حدوں کے مابین التقاء کو حد اوسط سمجھتے ہو یا اس کے سوائے؟ اگر تم حد اوسط کا ادعا کرتے ہو تو وہ طریقہ نظری ہے

جس کا اظہار ضروری ہے اور اگر تم ادعا کرتے ہو کہ اس کی پہچان بہ ضرورت ہے تو پھر تمہارے مخالف بھی تمہارے اس علم میں شریک کیوں نہیں ہیں؟ ارادۂ قدیم سے حدوث عالم کے امتناع ور کھنے والے تو بیشتر افراد عالم ہیں، ان کی تعداد ہر ملک و ہر قوم میں پھیلی ہوئی ہے اور کوئی شخص اسے گمان نہیں کر سکتا کہ وہ کسی ایسی شے پر متعین ہیں جس کے متعلق وہ جانتے ہیں کہ وہ صحیح نہیں۔ شرط منطق پر اس بات کے محال ہونے کی دلیل قائم کرنی ضروری ہے کہ حدوث عالم کی علت ارادۂ قدیم نہیں، کیونکہ تمہارے سارے مذکورہ بیانات میں ہمارے عزم و ارادہ کے ساتھ ایک تمثیل کے استبعاد کے سوائے کچھ نہیں ہے اور وہ غلط ہے، ارادۂ قدیم حادث ارادوں سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا، رہا کیا خالص استبعاد تو بغیر دلیل کے یہ کافی نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ ہم بہ ضرورت عقل جانتے ہیں کہ موجب کا تصور مع اس کی تمام شرائط کے بغیر شے کا عمل ایجاب کے نہیں ہو سکتا، اور اس کو جائز رکھنا ضرورت عقل کے مغائر ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ پھر تمہارے اور تمہارے اس مخالف کے درمیان کیا فرق ہے، جو کہتا ہے کہ ہم اس قول کا محال ہونا بہ ضرورت جانتے ہیں کہ ذات واحد کلیات کو اجمالی حالت میں لانے سے پہلے اس کی عالم ہوتی ہے، اور صفت علم ذات پر زائد ہوتی ہے، اور علم تعدد معلوم کے ساتھ خود بھی متعدد ہو جاتا ہے؟ اور یہ ہے علم الٰہیہ کے متعلق تمہارا مذہب، اور یہ ہمارے اصول کے لحاظ سے محال ہے۔ لیکن تم کہتے ہو کہ علم قدیم کا حادث کے ساتھ قیاس نہیں کیا جا سکتا، اور تم میں سے ایک جماعت بھی اس بات کو محال خیال کرتی ہے، اس لیے وہ کہتی ہے کہ خدا اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا، لہذا وہی عاقل ہے وہی عقل ہے وہی معقول ہے، اور سب ایک ہے، اس پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ عاقل، عقل اور معقول کا اتحاد بہ ضرورت محال ہے، کیونکہ ایسے صانع عالم کا وجود جو اپنی صنعت کو نہیں جانتا عقلاً محال ہے، اور اگر وجود قدیم اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا تو اپنی صنعت کو بھی یقیناً نہیں جانتا، اور حق تو یہی ہے اللہ تعالیٰ ان سارے خرافات سے بالاتر ہے، لیکن ہم اس مسئلہ کے متلازم حدود سے آگے نہیں بڑھتے۔ ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ تم اپنے اس مخالف کا کیوں انکار کرتے ہو جو کہتا ہے کہ قدم عالم محال ہے، کیونکہ وہ ایسے دورات فلکیہ کو مستلزم ہوتا ہے جن کی کوئی انتہا نہیں، جو بے شمار اکائیوں پر مشتمل ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ان دورات کو ان کے سدس، ربع، اور نصف میں تقسیم کیا جا سکتا ہے مثلاً فلک شمس سال میں ایک مرتبہ

دورہ کرتا ہے، اور فلک زحل تیس سال میں ایک بار تو ادوار زحل ادوار شمس کے ۱/۳ ۰
۱/۱۰ = ۱/۳۰ ہوں گے، اور مشتری، دور شمس کے ۱/۳ ۰ ۱/۶ ۰ = ۱/۲ ہوں گے کیونکہ وہ
۱۲ سال میں ایک مرتبہ دورہ کرتا ہے پھر جب دورات زحل کے شمار کی کوئی انتہا نہ ہوگی
تو ادوار شمس کے شمار کی بھی کوئی انتہا نہ ہوگی، یہ وجود کے باوجود اس کا ہمیشہ ۱/۳۰ ہوتا ہے بلکہ اس
فلک کواکب کے ادوار کی بھی کوئی انتہا نہ ہوگی جو چھتیس ہزار سال میں ایک بار دورہ کرتا ہے
جیسا کہ دن رات میں ایک مرتبہ سورج کے حرکت مشرقی کی کوئی انتہا نہ ہوگی۔

اگر کوئی کہے کہ اس چیز کا محال ہونا بضرورت عقل معلوم ہے تو تم اس کی تقسیم کا کیا
مسکت جواب دے سکتے ہو کہ یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ ان دورات کے اعداد جفت ہیں
یا طاق؟ یا جفت وطاق دونوں؟ یا نہ جفت ہیں نہ طاق؟ اگر تم جواب دو کہ جفت وطاق
دونوں ہیں یا یہ کہ نہ جفت ہیں نہ طاق تو یہ دونوں باتیں بضرورت غلط ہیں، اور اگر یہ کہو کہ
جفت ہیں تو جفت ایک عدد کے جوڑنے سے طاق ہو جاتا ہے تو جو لامحدود ہے اس کے ہاں
ایک عدد کا نقصان کیسے ہوا اگر تم کہو کہ یہ طاق ہے تو اس صورت میں ایک عدد کے جوڑنے
سے یہ جفت ہو جائے گا۔ اب تمہیں کہنا پڑے گا کہ نہ جفت ہیں نہ طاق۔

اگر یہ کہا جائے کہ جفت وطاق کی توصیف عدد متناہی کے لیے ہوتی ہے غیر متناہی
کے لیے نہیں ہوتی تو ہمارا جواب یہ ہے کہ ایک مجموعہ جو چند اکائیوں سے مرکب ہو تو اس
کا ۱/۲، ۱/۱۰ اور غیرہ حاصل ہوگا جیسے کہ اوپر معلوم ہوا، پھر یہ کہنا کہ جفت وطاق کی توصیف
نہیں ہو سکتی، تو یہ ایک ظاہر البطلان بات ہوگی فکر ونظر کے اصول سے خارج پھر تم اس
اعتراض سے کیسے چھٹکارا پا سکتے ہو؟

اگر یہ کہا جائے کہ غلطی تمہارے الفاظ میں ہے کیونکہ مجموعہ چند اکائیوں سے
مرکب ہوتا ہے اور یہ دورات تو معدوم ہیں کیونکہ ماضی تو گزر چکا، مستقبل بطن عدم میں ہے
اور مجموعہ اعداد کا لفظ موجودات حاضر کی طرف اشارہ کرتا ہے نہ کہ غیر حاضر کی طرف۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ عدد کی تقسیم دو ہی قسموں میں ہوتی ہے، طاق یا جفت، اس
کے سوائے محال ہے، چاہے عدد موجود باقی ہو یا فنا ہو چکا ہو مثلاً ہم کچھ گھوڑوں کی
تعداد فرض کرتے ہیں تو ہمارا تصور ضرور اس کے جفت وطاق ہونے کی طرف جائے گا
چاہے یہ گھوڑے اب موجود ہوں یا نہ ہوں یا یہ کہ وجود کے بعد معدوم ہو گئے ہوں، بہرحال
قضیے میں کوئی فرق نہیں آ سکتا، ہم یہ اس بنا پر کہہ سکتے ہیں کہ تمہارے ہی اصول کی بنیاد پر

موجودات حاضرہ محال نہیں ہو سکتے۔ یہ اکائیاں متغائر بالوصف ہوتی ہیں۔ ان کی کوئی انتہا نہیں ہوتی۔ ارواح انسانی جو موت کے بعد اجسام سے مفارقت حاصل کر چکی ہیں ایسی ہستیاں ہیں جن کی تعداد کی جفت و طاق میں تعیین نہیں ہو سکتی تو پھر تم اس قول کا کیوں انکار کرتے ہو کہ اس کا بطلان بہ ضرورت معلوم ہوتا ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تم حدوث عالم کے ساتھ تعلق ارادۂ قدیم کے بطلان کا دعویٰ کرتے ہو۔ ارواح کے بارے میں یہ رائے وہی ہے جس کو ابن سینا نے اختیار کیا ہے اور شاید یہ مذہب ارسطو کا ہے۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ اس بارے میں افلاطون کی رائے صحیح ہے جو کہتا ہے کہ نفس قدیم ایک ہی ہے جو اجسام میں تقسیم ہو جاتا ہے، اور جب ان کو چھوڑتا ہے تو اپنے اصل کی طرف لوٹ جاتا اور متحد ہو جاتا ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ اعتقاد کی نہایت ہی کمزور صورت ہے اور ضرورت عقلی کی بنا پر اس کو رد کر دیا جانا چاہئے۔ ہم تو کہتے ہیں کہ یہ نفس زید کا ہے، یہ نفس عمر کا ہے وغیرہ، اس کے برعکس اگر یہ کہا جائے کہ نفس زید ہی نفس عمرو ہے تو یہ بات ضرورت عقلی کی بنا پر باطل ہوگی۔ ہم میں سے ہر ذی شعور اپنی ذات کا ادراک کرتا ہے اور وہ جانتا ہے کہ وہ خود ہی ہے، دوسرا نہیں ہے، اگر اس میں دوسرے کا نفس ہوتا تو ان دونوں کے شعور اور ادراکات میں بھی باہم مشترک ہوتے جو نفوس مدرکہ کی صفات ذاتیہ میں داخل ہیں، اور ہر اضافی حالت میں ارواح کے ساتھ نفوذ کرتے ہیں، اگر تم کہو کہ نہیں، اس کے سوا یہ ہیں، اور تعلق ابدان کی صورت میں نفوس منقسم ہو جاتے ہیں، تو ہمارا جواب یہ ہے کہ ایک ایسی اکائی کا انقسام، جس کے حجم میں کیفیت مقداری کے مطابق کوئی گھٹاؤ بڑھاؤ نہیں ہو سکتا، یہ ضرورت باطل ہے، ناممکن ہے کہ ایک اکائی تجزیہ پا کر دو ہو جائے یا ہزار ہو جائے پھر اپنی اصلیت کی طرف لوٹ کر اکائی بن جائے۔ البتہ یہ اس چیز میں ہو سکتا ہے جس میں حجم و کمیت ہو، جیسے سمندر کا پانی کہ نہروں اور نالیوں میں منقسم ہو کر سمندر میں جا ملتا ہے۔ لیکن جس اکائی میں کمیت نہ ہو وہ کیسے منقسم ہو سکتی ہے؟

ہمارا مقصود اس تمام بحث سے یہ ظاہر کرنا ہے کہ اس بارے میں فلسفی مخالف کو نیچا نہیں دکھا سکتے یعنی اس اعتقاد کے ثبوت میں کہ ارادۂ قدیم کا تعلق کسی شے کے حدوث سے بہ ضرورت باطل ہے وہ کوئی قوی دلیل نہیں رکھتے، اور اس مدعی کے اعتراض سے بھی ان کا بچنا ناممکن ہے، جو کہتا ہے کہ ان کے اعتقادات عقلی بنیادوں پر قائم نہیں۔

پھر اگر کہا جائے کہ یہ بات تمہارے خلاف جاتی ہے، کیونکہ خدائے تعالیٰ پیدائش عالم سے ایک سال یا کئی سال پہلے ایجاد کائنات پر قادر تھا، اور اس کی قدرت کی کوئی انتہا نہیں تھی، تو کہنا پڑے گا وہ صبر کرتا رہا اور عالم کو پیدا نہیں کیا، بعد ازاں پیدا کیا، تو معلوم ہونا چاہیے کہ مدت ترک متناہی ہے یا غیر متناہی؟ اگر تم کہو کہ متناہی ہے، تو وجود باری تعالیٰ متناہی الاول ہوا، اور اگر کہو کہ غیر متناہی ہے تو اس میں ایسی مدت گزری جس کے لمحات کی اکائیوں کی کوئی انتہا نہیں۔ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ مدت و زمان ہمارے پاس مخلوق ہیں، اور ہم آئندہ صفحات میں اس حقیقت پر روشنی ڈالیں گے۔

پھر اگر کہا جائے کہ تم اس شخص کے قول کا کیوں انکار کرتے ہو جو ضرورت عقل کی بنا کی بجائے کسی دوسری بنا پر استدلال کرتا ہے اور قدم عالم کو اس طرح ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اوقات، تعلق ارادۂ قدیم کے ساتھ جواز کی صورت میں، بہر حال میں مساوی رہیں گے اور حدوث عالم کے پہلے اور بعد وقت معین کے امتیاز ذات کو قائم نہیں کیا جا سکے گا، اور یہ بھی محال نہیں ہے کہ تقدم و تاخر کا قصد کیا گیا ہو۔ لیکن سفیدی و سیاہی کی جگہ سفیدی سے کیوں متعلق ہوا؟ یا یہ کہ ایک ممکن کی بجائے دوسرے ممکن کو کیوں امتیاز بخشا؟ ہم پر بجائے ضرورت عقلی جانتے ہیں کہ شے اپنے مثل سے مخصص نہیں ہو سکتی الا بصورت تخصیص کے، اگر یہ جائز رکھا جائے کہ دو مماثل چیزوں میں امتیاز بغیر مخصص کے ممکن ہے، تو حدوث عالم کا فعل بھی جائز ہوگا، کیونکہ عالم ممکن الوجود ہے، جیسا کہ وہ ممکن العدم بھی ہے، اور وجودی پہلو نے عدمی پہلو کے مقابل، بغیر مخصص کے امکان کے تخصیص حاصل کر لی ہے۔ اگر تم کہو کہ ارادے نے خصوصیت بخشی تو سوال اختصاص ارادہ اور وجہ اختصاص کی نسبت پیدا ہوتا ہے، پھر اگر تم کہو کہ وجہ قدیم کے بارے میں کیوں کا سوال نہیں ہو سکتا تو پھر لازم ہے کہ عالم بھی قدیم ہو، اور اس کے لیے صانع و سبب کی دریافت بھی نہ ہونی چاہیے۔ اسی طرح جس طرح کہ وجہ ناقابل دریافت ہے، اور اگر تخصیص قدیم کو دونوں ممکنات میں سے کسی ایک کے ساتھ جائز رکھا جائے تو یہ بات خلاف قیاس ہوگی کہ عالم خاص خاص ہیئتوں کے ساتھ متشکل ہو، اس کی ایک ہیئت کی جگہ دوسری ہیئت ہو، کیونکہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ اتفاق سے ایسا ہو گیا، جیسا کہ تم کہتے ہو کہ ارادہ ایک وقت کی بجائے دوسرے وقت کے ساتھ مختص ہو گیا، اور ایک ہیئت کے بجائے دوسری ہیئت کے ساتھ اور یہ اتفاقاً ہو گیا، اور اگر تم کہو کہ یہ سوال غیر متعلق ہے، کیونکہ یہ ہر اس چیز

یہ واقعہ ہو سکتا ہے، جس کو خدا نے ارادہ کیا ہے اور ہر اس چیز پر جس کا وہ ارادہ کرتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ نہیں اس کا جواب لازمی ہے کیونکہ یہ ہر واقعہ کے متعلق کیا جا سکتا ہے، اور ہمارے مخالفین کے لیے بھی پیدا ہوتا ہے خواہ ان کے مفروضات کچھ ہوں۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ عالم موجود ہوا، جس کیفیت میں بھی کہ وہ ہوا، جس نہج پر بھی ہوا اور جس مکان میں بھی ہوا، بہرحال کسی کے ارادے سے ہوا، اور وہ ایک ایسی صفت ہے کہ اس کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ کسی شے کو اس کے مثل کے مقابل تخصیص دیا ہے، معترض کا یہ کہنا کہ ارادہ بمقابلہ مثال کسی خاص شے کے ساتھ کیوں مخصوص ہوا اس قول کی طرح ناکارہ ہوگا کہ علم نے اس معلوم کا احاطہ کیوں کیا جس پر وہ محیط ہے؟ حالانکہ اس کا جواب یہی دیا جائے گا کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو تخصیص کی توجیہ سے بالاتر ہے والیا ہی ارادہ بھی ایک ایسی صفت ہے کہ اس کا نفس تخصیص و تمیز کی توجیہ سے بالاتر ہے۔

اگر کہا جائے کہ کسی ایسی صفت کا اثبات کہ اس کی خصوصیت شے کو اپنے مثل سے ممتاز کرتی ہو، غیر معقول ہے، کیونکہ اس میں ایک قسم کا تناقض پایا جاتا ہے اور وہ اس طرح کہ شے کے مثل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے لیے کوئی امتیاز نہیں، اور ممتاز ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کوئی مثل نہیں، اور نہ یہ گمان کرنا چاہیے کہ دو سیاہیاں دو محل میں ہر حیثیت سے متماثل ہوتی ہیں، کیونکہ ایک صورت ایک محل میں ہوتی ہے تو دوسری صورت دوسرے محل میں اور یہی امتیاز کا موجب ہے اور نہ سیاہیاں دو وقتوں میں اور ایک محل میں متماثل مطلق ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ یہ فی الوقت ایک دوسرے سے فرق رکھیں گی تو ہر لحاظ سے ہم ان کو مساوی نہیں کہہ سکتے، اس لیے اگر ہم یہ کہیں کہ دو سیاہیاں باہم متماثل ہیں تو اپنے مثل کے ساتھ سیاہی کی اضافت اختصاصی ہوگی نہ کہ اطلاقی، اگر وہ مکانی و زمانی طور پر متحد ہو جائیں تو دو سیاہیاں سمجھ میں نہیں آئیں گی اور نہ دوئی سمجھ میں آ سکتی ہے۔

یہ سوال اس وقت حل ہو سکتا ہے جب یہ معلوم ہو جائے کہ ارادے کا مفہوم ہمارے ارادے سے مستعار لیا گیا ہے اور ہمارے ارادے کے متعلق تصور نہیں کیا جا سکتا کہ کسی شے کو اس کے مثل سے ممیز کر سکتا ہے، مثلاً میرے سامنے پانی کے دو پیالے ہیں اور دونوں میں مساوی پانی ہے۔ اور مجھے کسی ایک سے غرض نہیں ہے بلکہ دونوں سے ہے۔ لیکن اس کے باوجود میں کسی ایک ہی کو امتیاز دوں تو یہ تو پیالے میں کسی امتیاز کی غرض کی بنا پر ایسا ہوگا یا خود میری ذاتی خصوصی تحریک کی بنا پر، اگر یہ دونوں نہ ہوں تو پھر ارادے

کی تخصیص الشئ عن مثلہ کا تصور محال ہوگا۔

اس پر اعتراض دو طریقوں سے ہوتا ہے۔

(۱) تمہارا یہ قول کہ ارادے کی امتیازی خصوصیت کا تصور نہیں کیا جا سکتا یا یہ جانے ضرورت عقلی ہے یا یہ جانے نظر۔ دونوں میں سے ایک کا دعویٰ بھی ممکن نہیں کیونکہ ہمارے ارادے کے ساتھ ارادۂ الٰہی کی مماثلت فاسد قسم کی ہے۔ ویسی ہی فاسد جیسے ہمارے علم میں اور علم الٰہی میں مماثلت۔ اللہ کا علم بہت سے امور میں ہمارے علم سے مختلف و جدا ہے۔ یہی حال ارادے کا بھی ہونا چاہئے۔ تمہارا دعویٰ ایسا ہی ہے جیسے کہ کوئی کہے کہ ایک وجود ایسا بھی پایا جاتا ہے کہ جو نہ خارج عالم ہے نہ داخل عالم، نہ اس سے متصل ہے نہ اس سے منفصل، کیونکہ وجود کی ایسی تعریف سمجھ میں نہیں آ سکتی جس طرح ہم اپنے وجود کے بارے میں ایسی تعریف نہیں سمجھ سکتے ہو اس شخص سے کہا جائے گا یہ تو ہمت ہیں، اس چیز کی تو عقلا بھی تصدیق کرتے ہیں۔ ہم پوچھتے ہیں کہ پھر اس قول کے انکار کی کیا وجہ ہے کہ ارادۂ خداوندی کی صفت تخصیص عن الشئ مثلہ ہوتی ہے، اس کو بھی ضرورت عقلی کی بنا پر تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ اگر ارادے کے لفظ سے اس کا مفہوم متعین نہیں ہوتا تو دوسرا نام رکھا جا سکتا ہے، الفاظ کے رد و بدل میں کوئی حرج نہیں ہے۔ البتہ ہم اس کے اطلاق کی تجدید اذن شرعی کی بنا پر کرتے ہیں کیونکہ صفت ارادہ موضوع ہے (عرفاً) اس چیز کے لیے جس سے کوئی غرض صاحب ارادہ کی وابستہ ہو، تو ظاہر ہے کہ خدا کو کسی چیز سے کوئی غرض نہیں۔ صرف یہاں معنیٰ حاصل مقصود ہیں، لفظ کی بحث مقصود نہیں۔ ہم اپنے لیے ارادے کو غیر متصور نہیں کہہ سکتے، مثلاً ہم کھجور کے دو مساوی مقدار کے ڈھیر فرض کرتے ہیں جو کسی شخص کے آگے رکھے ہوئے ہوں جو ان دونوں کو بیک وقت نہیں لے سکتا۔ البتہ اپنے ارادے سے کوئی ایک لے سکتا ہے، فرض کرو ان میں سے کوئی وجہ تحریک جو کسی ایک کو امتیاز یا اختصاص دے (جس کا تم نے پہلے ذکر کیا) یہاں موجود نہیں ہے۔ ایسے وقت دو ہی صورتیں پائی جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ شخص مذکور کی اغراض کی مناسبت سے دونوں ڈھیروں میں مساوات نہیں ہے۔ یہ کہنا تو غلط ہوگا اور اگر مساوات کا تعین کیا جائے تو شخص مذکور حیرت سے دونوں ڈھیروں کو تکتے ہی رہے گا اور اپنے ارادے میں تخصیص الشئ عن مثلہ کی صفت نہ ہونے کی وجہ سے کسی کو لینے پر بھی قادر نہ ہوگا اور یہ بات بھی صریح باطل ہے۔

اعتراض کی دوسری صورت یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ تم اپنے مذہب کے اصول سے بھی تو تم تخصیص الشے عن مثلہ کی صفت کے اقرار پر مجبور ہو، کیونکہ تم کہتے ہو کہ عالم کی سبب موجب (خدا) کی بناء پر اپنی مخصوص ہیئتوں کے ساتھ موجود ہوا ہے جس کے مختلف اجزاء ایک دوسرے کے مماثل ہیں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہاں بعض اجزاء کے ساتھ اختصاص کیوں ہوتا ہے؟ کیونکہ تخصیص الشے عن مثلہ کا قول ہر تفعل میں لازماً یا ضرورتاً مساوی ہے۔

اگر تم کہو کہ عالم کا نظام کلی سوائے اس نہج کے جو پیدا کیا گیا ہے دوسری نہج پر ممکن نہ تھا اور اگر نظام موجودہ عالم سے چھوٹا یا بڑا ہوتا تو یہ نظام ناقص ہوتا اور ایسا ہی تمہارا قول افلاک اور ستاروں کی تخلیق کے بارے میں ہے کہ یہ مختلف صغیر ہوتے ہیں اور کثیر قلیل سے بوقت ضرورت افتراق پاتا ہے تو یہ بھی گویا متماثل نہیں ہیں۔ بلکہ مختلف ہیں مگر یہ کہ بشری طاقت استدراک ان کی مقادیر و تفصیلات کی حکمت و مصلحت کا ادراک کرنے سے عاجز ہے البتہ وہ بعض باتوں میں حکمت کا ادراک کر سکتی ہے جیسے کہ معدل النہار سے فلک بروج کے میل و دوری کی حکمت واضح ہو اور بروج تف اور فلک خارج المرکز کی حکمت اور بیشتر تو ان کے اسرار نا معلوم رہتے ہیں لیکن ان کا اختلاف معلوم ہو سکتا ہے اور اس بات میں تعجب نہ ہوگا کہ شئے کے ساتھ نظام امر کا تعلق ہونے کی وجہ سے اپنے مخالف سے متمیز ہو سکتی ہے جب کہ اوقات (زمانہ) تو بالامکان اور نظام کی طرف نسبت کے لحاظ سے قطعی طور پر متشابہ ہیں اور اس دعوے کا امکان نہیں ہے کہ اگر ان کے تخلیق عالم سے لحظہ بھر پہلے یا لحظہ بھر بعد بھی پیدا ہونے کا خیال آیا ہے تو نظام کا تصور نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ثابت ہوا کہ احوال کی متماثلت کا علم بضرورت عقلی ہوتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ خود فلسفیوں نے اقرار کیا ہے کہ عالم کو خدا نے ایسے وقت پیدا کیا جو اس کے لیے درست سمجھا گیا، اس قول کے علاوہ ان کے اور بھی ایسے اصول ہیں جن کو ذات مراد بحث کا موضوع کیا جا سکتا ہے، مثلاً فلکیات میں ان کا ایک اصول ہے جہت حرکت، منطقہ پر حرکت میں مقام قطب کا تعین۔

فلسفیوں نے اس کی تفصیل یوں کی ہے کہ آسمان ایک کرہ ہے جو دو قطبوں کے مدار پر (دونوں بھی گویا دو ثابت ستارے ہیں) حرکت کر رہا ہے اور اس کرہ کے اجزاء باہم متماثل ہیں کیونکہ وہ بسیط ہیں، خصوصاً فلک اعلیٰ جو فلک نہم ہے اصلاً غیر مرکب ہے اور شمالی و جنوبی قطبین پر حرکت کر رہا ہے، ہم پوچھتے ہیں کہ ان قطبوں میں سے جو فلسفیوں کے

نزدیک غیر متناہی مستقل نقاط کے جاتے ہیں کوئی دو نقطے میں تصور کئے جا سکتے ہیں تو کیوں دونوں نقطے قطبیت وثبات کے شمالی وجنوبی سرے پر کیوں متعین کئے گئے اور منطقہ کا خط ان دونوں قطبوں پر سے اس طرح کیوں نہیں گزر گیا کہ قطب منطقہ کے دونوں متقابل نقطوں کی جانب عود کر جاتا؟ اور اگر آسمان کی مقدار کبر اور شکل میں کوئی حکمت تھی تو کس نے قطب کو اس کے غیر سے امتیاز بخشا، جس کی بناء پر دوسرے اجزاء ونقاط چھوڑ کر اس نقطہ کا قطب ہونا متعین ہوا، حالانکہ تمام نقاط اور دیگر کروی اجزاء مساوی صفات رکھتے ہیں؟ مسئلہ زیر بحث کے طوفان میں فلسفہ کی ناؤ کس طرح پھنس جاتی ہے!

اور اگر کہا جائے کہ شاید وہ مقام جہاں نقطہ قطب واقع ہوا ہے، اپنے غیر یا مثل کی نسبت بلحاظ خاصیت تناسب محوری کل قطب ہونے کی زیادہ صلاحیت رکھتا ہے اس لیے وہ وہاں استقرار پکڑتا ہے۔ اس طرح کہ وہ اپنے مکان وحیز ووضع اور اس چیز سے جس پر بعض اوقات صورت کا اطلاق کیا جاتا ہے الگ نہیں ہوتا، اور تمام مقامات فلکیہ کی وضع زمین وافلاک سے دوری کی وجہ متبدل ہو جاتی ہے مگر قطب کی وضع قائم رہتی ہے تو شاید یہ مقام اپنے غیر کی نسبت ثابت الوضع ہونے کے لیے انسب ہے۔

تو ہم کہتے ہیں کہ فلسفیوں کے اس بیان سے کرۂ اول کے اجزاء کے طبعی میں تفاوت کی صراحت نکلتی ہے، اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ اجزاء باہم متشابہ نہیں ہیں، اور یہ ان کے اصول کے خلاف ہے۔ کیونکہ ان کے استدلال کی ایک بنیاد یہ ہے کہ آسمان کی شکل کا کروی ہونا لازم ہے۔ اور اس کے اجزاء طبعی طور پر بسیط اور متشابہ ہیں ان میں تفاوت نہیں ہے اور زیادہ بسیط شکل کروی ہے مگر جب حسابی اصول سے ان کے ربع (۱/۴) اور سدس (۱/۶) وغیرہ ہو سکتے ہیں تو ضرور ہے کہ ان میں زاویے بھی پیدا ہوں، اور یہ چیز بھی موجب تفاوت ہے اور یہ بات طبع بسیط پر امر زائد کے بغیر ممکن نہیں، باوجود ان کے مذہب میں مختلف آراء ہونے کے اس کا جواب مشکل ہے۔ پھر خاصیت کے بارے میں بھی سوال قائم رہتا ہے کہ تمام اجزاء اس خاصیت کو قبول کریں گے یا نہیں؟ اگر جواب ہاں تو سوال پیدا ہوگا کہ متشابہ خواص میں کسی خاصیت کے لئے وجہ اختصاص کیا ہوئی؟ اچھے ہم کہتے ہیں کہ تمام اجزاء اس حیثیت سے کہ وہ جسم صورت پذیر ہیں ضرور متشابہ ہیں، اور اس خاصیت کا اس مقام کو محض اس کے جسم یا محض اس کے آسمان ہونے کی بناء پر مستحق قرار نہیں دیا جاتا: اس معنی میں تو آسمان کے تمام اجزاء کی اس کے ساتھ مشارکت ہے۔ تخصیص کی

کوئی وجہ ضروری ہے جو یا تو صرف تخصیص شان سے یا تخصیص الشئ عن مثلہ کی صفت
ہے ورنہ جیسے کہ وہ اپنے اس قول پر قائم ہیں کہ اجزاء کی ذات اور قوت عالم کے جذب
وقبول میں مساوی الخاصیت ہیں اس کے متعلق ان کا مخالف بھی اپنے اسی قول کو ٹھیک
سمجھتا ہے کہ اجزائے آسمان اس مقصد کے قبول میں جس کے لیے استقرار وضع تبدیل وضع
سے اولیٰ ہوتی ہے، مساوی ہوتے ہیں۔ اس مسئلے کے حل کی کوئی صورت فلاسفہ کے ہاں
نہیں۔

دوسرا الزام حرکت افلاک کی جہت کے تعین کے اصول کی بنا پر پیدا ہوتا ہے یعنی
بعض تو مشرق سے مغرب کی طرف حرکت کرتے ہیں اور بعض اس کے برعکس اگر جہات
سب کے مساوی ہوتے ہیں اس کا کیا سبب ہے؟ اور جہت کی مساوات بالتفریق اوقات کی
مساوات کی طرح ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ سب کے سب اگر ایک ہی جہت سے دورہ کرتے تو اوضاع بھی
متباین نہیں ہوتے اور تمام ایک ہی وضع میں ہونے سے جو کبھی مختلف نہ ہوتی حالانکہ یہ
مناسبات عالم میں مبدأ حوادث ہیں۔

تو ہم کہتے ہیں کہ جہت حرکت میں عدم اختلاف کو ہم لازم نہیں سمجھتے بلکہ کہتے
ہیں کہ فلک اعلیٰ مشرق سے مغرب کی طرف حرکت کرتا ہے اور نیچے کے افلاک اس کے
برعکس اور جو چیزیں کہ ان حرکات کے نتیجے کے طور پر حاصل ہوتی ہیں یا ان کا حاصل ہونا
ممکن ہے وہ برعکس صورت میں بھی ممکن ہیں، وہ اس طرح کہ فلک اعلیٰ مغرب سے مشرق
کی طرف حرکت کرے اور جو اس کے نیچے ہیں اس کے برعکس، تو حاصل فرق معلوم
ہو جائے گا، اور حرکت کی جہت دوری اور متقابل ہونے کے باوجود مساوی ہوں گی، تو پھر
کیوں ایک جہت اپنے متماثل جہت سے متمیز کی گئی؟

اگر کہو کہ دونوں جہت باہم متقابل و متضاد ہیں تو پھر یہ مساوی کیسے ہو سکتی ہیں؟

تو ہم کہیں گے کہ آپ ہی کا تو قول ہے کہ تقدم و تاخر وجود عالم میں متضاد چیزیں
ہیں، پھر ان کی مساوات کا دعویٰ کیسے کیا جا سکتا ہے؟

یا جیسے کہ بعض کا خیال ہے کہ اوقات مختلفہ کی مساوات امکان وجود کی طرف
نسبت دینے سے معلوم ہو سکتی ہے، اور ہر مصلحت کی بنیاد پر اس کا فرض کرنا وجود میں ممکن
ہے، ایسے ہی مقامات، اوضاع اور اماکن و جہات قبول حرکت کی طرف نسبت میں مساوی

ہیں اور تمام نفس ان سے متعلق رہتی ہیں، اس صورت کے باوجود اگر آپ کے اختلاف کا دعویٰ چل سکتا ہے تو آپ کے مخالف کا دعویٰ بھی احوال اور ہیئتوں کے اختلاف کے بارے میں چل سکتا ہے۔

(ب) دوسرا اعتراض:۔ ان کی اصل دلیل یہ ہے کہ تم قدیم سے حادث کا صدور تو بعید از قیاس سمجھتے ہو لیکن اس امر کا تم کو اعتراف ہے کہ عالم میں حوادث واسباب پھیلے ہوئے ہیں، اگر حوادث کی نسبت حوادث ہی کی طرف کی جائے تو ایک غیر متناہی سلسلہ پیدا ہوگا، جو محال ہے، یہ کسی عقلمند کا اعتقاد نہیں ہو سکتا۔ اگر یہ ممکن ہوتا تم اعتراف صانع اور اثبات واجب الوجود سے (جو مستند کائنات ہے) مستغنی ہو سکتے ہو، اور اگر یہ حوادث کا سلسلہ کسی انتہا پر رک سکتا ہے تو اسی انتہا پر قدیم ہے، لہٰذا تمہارے ہی اصول کی بنا پر قدیم سے حادث کا صدور جائز رکھنا ضروری ہوا۔

اور اگر کہا جاوے کہ ہم قدیم سے حادث کا (چاہے کوئی حادث ہو) صدور بعید از قیاس ۳) نہیں سمجھتے، البتہ ہم اس حادث کا صدور بعید سمجھتے ہیں جو اوّل حوادث ہے، کیونکہ اس کے پیشتر حدوث جہت وجود کی ترجیح کا کوئی امتیاز نہیں رکھتی، نہ تو حضور وقت کے اعتبار سے، اور نہ آلہ یا شرط یا طبیعت یا غرض یا کسی سبب کے اعتبار سے، البتہ اگر وہ اوّل حوادث نہ ہو تو محل قابل کے استعداد یا وقت موافق کی موجودگی یا کسی اور اتفاقی امکان کی بنا پر کسی دوسری شے کے حدوث کے وقت اس کا قدیم سے صادر ہونا جائز ہو سکتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ حصول استعداد مکانی یا زمانی یا کسی شرط متجدد کے بارے میں سوال بدستور قائم ہے بہرحال یا تو سلسلہ غیر متناہی ہوگا یا وجود قدیم سے منتہی ہوگا جس سے حادث اوّل کا ظہور ہوا۔

اگر کہا جائے کہ صور و اعراض و کیفیات پذیر مادہ میں سے کوئی چیز حادث نہیں، البتہ کیفیات حادثہ افلاک کی حرکت یعنی حرکت دوریہ اور اوصاف اضافیہ جو اس میں متجدد ہوتے ہیں، جیسے حیثیت، تثلیث، تسدیس وغیرہ (جو کرہ یا کواکب کے بعض حصوں کی باہمی نسبتیں ہیں یا زمین سے ان کی نسبت ہے جیسے طلوع و شروق و زوال آفتاب سے حاصل ہوتی ہیں) اور زمین سے بعد (یہ کواکب کے اوج بلندی پر ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے) اور زمین سے قرب (یہ کواکب کے اسفل ترین درجہ میں ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے) اور دفع تمایل بعض اقطار کا (جو کواکب کے شمال و جنوب میں ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے

)تو یہ اضافتیں حرکت دوریہ کے نتیجے لازم ہیں، ان کی موجب حرکت دوریہ ہے، رہ گئے وہ حوادث جو مقعر فلک قمر کے مشتملات میں سمجھے جاتے ہیں جو عناصر اربعہ ہیں، اور جو حوادث کہ عرضی طور پر ان پر پیش آتے ہیں، جیسے کون وفساد، امتزاج وافتراق ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف استحالہ تو یہ ایک دوسرے کی طرف منسوب ہوتے ہیں مگر ان کے اسباب کا انتہائی سلسلہ حرکت سماوی دوری کے مبادی تسلسل سے منسلک رہتا ہے۔ اور کواکب میں سے ایک کی دوسرے کی طرف یا کسی کی زمین کی طرف نسبت دی جاتی ہے۔ یہ اجزائے فلکیہ اور کواکب کی ایک دوسرے کے ساتھ یا زمین کے ساتھ نسبتیں ہیں۔

اس تمام بیان سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حرکت دوریہ جو دائمی اور ابدی ہے تمام حوادث کا مبدا ہے، اور حرکت دوریہ آسمانی کے محرک نفوس آسمانی ہیں، وہ نفوس جن کی نسبت حرکت دوریہ کے ساتھ ایسی ہی ہے جیسی ہماری ارواح کی ہمارے ابدان کے ساتھ، اور جب یہ نفوس قدیم ہیں تو ضروری ہوا کہ حرکت دوریہ جو ان کی تابع مستلزم ہے وہ بھی قدیم ہو، اور جب احوال نفس قدیم ہونے کی وجہ سے باہم مشابہ ہوں گے تو احوال حرکت بھی باہم مشابہ ہوں گے یعنی ہمیشہ حالت دوری میں رہیں گے۔

لہٰذا تصور نہیں کیا جا سکتا کہ حادث قدیم سے بغیر واسطہ حرکت دوریہ ابدیہ کے صادر ہوا ہو، اور پھر یہ حرکت دوریہ دائمی اور ابدی ہونے کے لحاظ سے تو قدیم سے مشابہت رکھتی ہے اور باقی صورتوں میں حادث سے، یعنی اس کا ہر فرض کردہ جزو حادث ہوتا ہے جو پہلے حادث نہ تھا۔ پس وہ (حرکت دوریہ) اس حیثیت سے کہ حادث ہے اپنے اجزا اور نسبتوں کے ساتھ مبدا حوادث بھی ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ ابدی متشابہ احوال ہے نفس ازلی سے صادر بھی ہوئی ہے پس اگر عالم میں حوادث ہیں تو وہ ضروری طور پر حرکت دوریہ سے متعلق ہیں، اور عالم میں تو حوادث موجود ہیں اسی سے حرکت دوریہ ابدی ثابت ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ حرکت دوریہ جو ثابت کی جاتی ہے حادث ہوگی یا قدیم اگر قدیم ہے تو یہ حوادث کا مبدأ اول کیسے ہوئی؟ اور اگر حادث ہے تو کسی دوسرے حادث کی محتاج ہوگی اور یہی سلسلہ چلتا رہے گا، اور تمہارا یہ قول کہ وہ ایک صورت سے قدیم سے مشابہ ہے اور ایک صورت سے حادث ہے تو گویا وہ ثابت متجدد ہے یا یہ کہ اس کا

تجدد ثابت ہے اور وہ تجدد را ثبوت ہے، اس لیے ہم پوچھیں گے کہ اس حیثیت سے کہ وہ ثابت ہے مبدأ حوادث ہے یا اس حیثیت سے کہ وہ متجدد ہے؟ اگر ثابت ہونے کی حیثیت سے ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ثابت متشابہ الاحوال سے ایک چیز کسی خاص وقت میں دوسرے اوقات سے متمیز ہو کر کس طرح صادر ہوئی؟ اگر متجدد ہونے کی حیثیت سے ہے تو اس کی ذات میں تجدد کا باعث کیا ہے؟ پھر وہ بھی دوسرے سبب کی محتاج ہوگی، اور یہی سلسلہ چلتا رہے گا، اور یہ جواب الزامی ہے۔

فلسفی بعض حیلے اس الزام سے نکلنے کے لیے تراشتے ہیں جن کا ہم آئندہ مسائل میں ذکر کریں گے اور یہاں ان کو طوالت کلام سے بچنے کے لیے چھوڑتے ہیں، البتہ ہم یہ ضرور کہیں گے کہ حرکت دوری مبدأ حوادث ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی بلکہ یہ تمام حوادث ابتداً اللہ تعالیٰ کے ایجاد وخلق سے تعلق رکھتے ہیں اور اس بات کا بھی ہم ابطال کریں گے کہ آسمان ایک حیوان متحرک ہے اور اس کی حرکت اختیاری اور ہماری طرح شعوری ہے۔

دلیل دوم: فلاسفہ کہتے ہیں کہ جو شخص اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ عالم اللہ تعالیٰ سے متاخر ہے، اور اللہ مقدم ہے تو اس کا قول دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس کی اس سے تقدم بالذات مراد ہے، یا بالزمان نہیں، جیسے کہ عدد ایک کا تقدم دو پر، اب یہ قدرتی طور پر (باوجود یہ جائز رکھنے کے کہ عالم وجود زمانی میں ذات الوہیت کے ساتھ ہے، یا ذات الوہیت کا تقدم معلول پر علت کے تقدم کی طرح ہے) ایسا ہی تصور ہے جیسا کہ زید کا تقدم اس کے سایہ پر یا ہاتھ کی حرکت کا تقدم انگشتری کی حرکت پر، یا جیسے پانی میں ہاتھ کی حرکت کے ساتھ ہی پانی کی حرکت، دونوں باہم زمانی حیثیت سے قریب قریب مساوی طور پر ہوتی ہیں، ان میں سے ایک علت ہے دوسرا معلول، مثلاً یہ کہا جائے گا کہ زید کی حرکت کی وجہ سے اس کے سایہ نے بھی حرکت کی، اور پانی میں ہاتھ کی حرکت کی وجہ سے پانی حرکت میں آیا، اس کے برعکس یہ نہیں کہا جائے گا کہ زید نے سایہ کو حرکت دینے کے لیے حرکت کی، یا ہاتھ پانی کی حرکت کے لیے متحرک ہوا۔

اگر عالم پر تقدم باری کی یہی نوعیت مان لی جائے تو لازم آئے گا کہ دونوں (عالم اور خدا) حادث ہیں یا دونوں ہی قدیم ہیں، یہ تو محال ہوگا کہ ایک قدیم رہے دوسرا حادث ہو، اگر یہ منشا ہو کہ خدا کا تقدم عالم اور زمانے پر بالذات نہیں ہے، بلکہ بالزمان ہے، تو اس وقت وجود عالم وزمانے سے پہلے ایسا وقت بھی ہوگا جس میں عالم معدوم ہوگا، جب عدم

وجود پر سابق ہو تو لامحالہ ایسی مدت حدیث میں سابق ہوگا جس (مدت) کی جہت آخر کا تو کنارہ ہوگا مگر جہت اول کا کوئی کنارہ نہ ہوگا تو گویا زمانے سے پہلے زمانہ غیر متناہی ہوا، اور یہ قضیہ متناقض ہے، اور اسی لیے حدوث زمانی کا تصور ایک تصور محال ہوگا، اور جب قدم زمانی واجب ہو جائے جو عبادت ہے قدر حرکت سے تو قدم حرکت بھی واجب ہوگا، نیز قدم متحرک بھی جو زمانے کو اپنی حرکت دوامی سے مداومت بخشتا ہے واجب ہوگا۔

اعتراض

اس پر اعتراض یہ ہے کہ زمانہ حادث اور مخلوق ہے اور اس کے پہلے مطلقاً کوئی زمانہ تھا ہی نہیں اور ہمارے اس قول کا مطلب کہ اللہ تعالیٰ عالم اور زمانہ پر متقدم ہے یہ ہے کہ اللہ تھا اور عالم نہ تھا، پھر وہ تھا اور اس کے ساتھ عالم کا وجود ہوا اور ہمارے اس قول کا مطلب کہ وہ تھا اور عالم نہ تھا یہ ہے کہ ذات باری کا تو وجود تھا مگر ذات عالم کا عدم تھا اور ہمارے اس قول کا مطلب کہ وہ تھا اور اس کے ساتھ عالم بھی تھا یہ ہوگا کہ ان دو ذاتوں کا وجود ہے۔ تقدم سے مراد اس کے وجود کا منفرد ہونا ہے، اور عالم شخص واحد کی طرح ہے اگر ہم کہیں کہ (مثلاً) اللہ تھا اور عیسیٰ نہ تھا پھر اللہ تھا اور عیسیٰ بھی تو لفظ (اللہ یا عیسیٰ) سوائے وجود ذات اور عدم ذات کے کسی بات کا متضمن نہ ہوگا، دوسرے فقرے میں لفظ دو ذاتوں کے وجود کا متضمن ہوگا اور اس کی ضرورت نہ ہوگی کہ کسی تیسری چیز کو مقدر فرض کیا جائے، اگرچہ قوت واہمہ تیسری شے کو خواہ مخواہ مقدر کرنے کے لیے در اندازی ہوتی ہے تو وہی وقت یا زمانہ ہے۔ قوت واہمہ کی مقاومت کی ہم یہاں ضرورت سمجھتے ہیں۔

اگر کہا جائے کہ ہمارے اس قول کا کہ خدا تھا اور عالم نہ تھا ایک تیسرا مفہوم بھی ہو سکتا ہے جو وجود ذات اور عدم عالم کے سوا ہے، اور وہ اس دلیل سے کہ اگر ہم مستقبل میں عدم عالم فرض کرلیں تو وجود ذات اور عدم ذات حاصل ہوگی، ہمارا یہ قول صحیح نہ ہوگا کہ خدا تھا اور عالم نہیں تھا، بلکہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اللہ تو ہے مگر عالم نہیں، اور ماضی کے لیے یہ کہنا چاہیے کہ اللہ تھا اور عالم نہ تھا، تو ہمارے قول "تھا" اور "ہے" میں فرق ہوگا، اور وہ ایک دوسرے کا قائم مقام نہیں ہو سکتا، اب ہم اسی فرق پر بحث کریں گے، اس میں کوئی شک نہیں کہ دونوں وجود ذات اور عدم عالم میں کوئی فرق حاصل نہیں ہوتا بلکہ تیسرے معنی میں ہوتا ہے مثلاً ہم مستقبل میں عدم عالم کے بارے میں کہتے ہیں کہ اللہ تھا اور عالم نہ تھا تو کہا جائے گا یہ غلطی ہے، کیونکہ "تھا" کا لفظ صرف ماضی کی طرف اشارہ کرتا ہے تو یہ دلیل

یعنی کہ لفظ "تھا" کے تحت ایک تیسرا مفہوم پوشیدہ ہے اور وہ ماضی ہے، اور ماضی بذاتہ "زمانہ" ہے، اور بغیرہ اس کے ماضی ایک حرکت ہے جو صرف زمانے کے ساتھ ساتھ ہی گزر سکتی ہے، پس ضرورت عقلی کی بنا پر لازم آتا ہے کہ عالم سے پہلے زمانہ ہوگا، جو منقضی ہوتا گیا، یہاں تک کہ وہ وجود عالم پر ختم ہو گیا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ مفہوم اصلی دونوں لفظوں سے وجود ذات اور عدم ذات ہے اور تیسرا امر جس سے دونوں لفظوں میں امتیاز پیدا ہوتا ہے وہ ہماری نسبت لازمہ قیاسی ہے، اس دلیل سے کہ اگر ہم مستقبل میں عدم عالم کو فرض کریں پھر اس کے بعد دوسرا وجود فرض کریں تو ہم اس وقت کہیں گے کہ اللہ تھا اور عالم نہ تھا اور ہمارا قول صحیح ہونا چاہیے خواہ اس سے عدم اول مراد لیں یا عدم ثانی جو بعد وجود کے ہوتا ہے، اور اس بات کی مکمل دلیل کہ یہ نسبت قیاسی ہے یہ ہے کہ مستقبل کے لیے جائز رکھا جاتا ہے کہ بعینہ وہ ماضی ہو جائے پھر اس کو ماضی سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور ساری گڑبڑ ہماری قوت واہمہ کی کمزوری کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ وہ کسی چیز کے وجود کے ابتدا کے تصور سے اس وقت تک قاصر ہے جب تک کہ اس کے ساتھ اس کے "ما قبل" کا سوال نہ پیش کرے اور یہ "ما قبل" کا تصور ایسی شے ہے جس سے ہماری قوت واہمہ چھٹکارا نہیں پا سکتی، ہم یہ سمجھتے ہیں کہ شے محقق موجود ہے جو زمانہ ہے، اور یہ واہمہ کی اسی کمزوری کی طرح ہے کہ جس کی بنا پر (مثلاً) وہ اجسام کی متناہیت کو وہاں تصور کرنے سے عاجز ہے جہاں راس فلک ملتا ہے سوائے اس سطح کے جس کے فوق کچھ ہو، اس لیے وہ تصور کرتا ہے کہ ماورائے عالم بھی کچھ ہونا چاہیے، خواہ خلا ہی کیوں نہ ہو، اور اگر کہا جائے کہ سطح عالم کے فوق کوئی فوق نہیں اور اس سے بعید کوئی بعد نہیں، تو قوت واہمہ اس کے تسلیم کرنے سے مرعوب ہوتی ہے، جیسے اگر کہا جائے کہ وجود عالم کے ماقبل کوئی قبل نہیں ہے جو وجود ثابت شدہ کی طرح ہو تو قوت واہمہ اس کے قبول کرنے سے گریز کرنے لگتی ہے، پس جس طرح جائز سمجھا جا سکتا ہے کہ فوق العالم کسی خلا، یعنی خلاء کے فرض کرنے سے واہمہ کی تکذیب کی جائے، بایں دلیل کہ یہ تو بعد لا متناہی ہوگا جس کو خلاء کہا جائے گا، جس کا فی نفسہ کوئی مفہوم نہیں اور بعد اس جسم کا تابع ہوتا ہے جس کے اقطار میں تباعد مکانی پائی جائے، کیونکہ جسم متناہی ہوگا تو اس کا تابع بعد بھی متناہی ہوگا تو یہ ثابت ہو جائے گا کہ خلا وملا کا کوئی مفہوم ماورائے عالم نہیں، اور یہ بات باوجود قوت واہمہ کی اس کے اذعان پر آمادگی کے مسلم ہو گی، اسی طرح یہ

بھی کہنا چاہیے کہ جس طرح بُعد مکانی تابع جسم ہوتا ہے بعد زمانی بھی تابع حرکت ہوتا
ہے جو امتداد حرکت کا نام ہے۔ جیسا کہ بعد مکانی میں اتنا جسمی کا امتداد ہے۔ اور جب
اتنے جسم کی حد حیثیت پر ختم کر دو دیکھو سے اس کے ماوراء بعد مکانی کا اثبات ممنوع
ہوتا ہے۔ اسی طرح حرکت کے دونوں کناروں کی حد حیثیت پر کوئی وسعت فرض کی جائے تو وہ
اس کے ماوراء بعد زمانی کے فرض کرنے سے مانع ہوگی، چونکہ قوت واہمہ بھی اس کے
وجود کے تصور سے کی رہے۔ کیونکہ بعد زمانی (جس کی نسبت دے کر قبل و مابعد کے
الفاظ کی تعیین کی جاتی ہے) اور بعد مکانی (جس کے ساتھ نسبت دے کر فوق و ماتحت
کے الفاظ کی تقسیم کی جاتی ہے) کے درمیان کوئی فرق نہیں، اگر مافوق کے اوپر کی۔ فوق
کا ہونا جائز رکھا جائے تو ماقبل سے پیشتر کسی ماقبل کے بارے میں تحقیق کی جاتی صرف خیال
اور وہمی چیز ہوگی۔ اور یہ مقصد بحث کی لازمی صورت ہے، مقابل عدم و حادث اور فلسفی
بہ اتفاق آرا ماوراء عالم کی خلا یا ملاء کے وجود کے قائل نہیں۔

اگر کہا جائے کہ یہ سوال تو صحیح ہے، کیونکہ عالم کو نہ فوق ہے نہ تحت اس لیے کہ وہ
کروی ہے، اور کرہ کو فوق و تحت نہیں، بلکہ ایسا ہوتا ہے کہ جس جہت کو تم فوق کا نام دیتے
ہو وہ یہی جہت ہے جو تمہارے سر پر ہے اس کے مقابل یعنی تمہارے پیر کے نیچے کی جہت تحت
ہوگی تو یہ نام تمہاری طرف نسبت دینے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ پھر جو جہت کہ تمہاری
طرف نسبت کرتے ہوئے تحت ہے وہی تمہارے غیر کی طرف نسبت دیتے ہوئے فوق ہے،
تم اس کو زمین کی جانب آتے ہیں فرض کرو گے، اور وہ تمہارے محاذی کی طرح کھڑا ہوگا
کہ تمہارے قدم کے تلووں سے اس کے قدم کے تلوے مقابل ہوں گے...... بلکہ وہ
اجزائے آسمانی جس کو تم دن میں اپنا فوق خیال کرتے ہو، وہ بعینہ رات کے وقت تحت
الارض ہیں، اور جو چیز کہ تحت الارض ہے دور کے ساتھ فوق الارض کی طرف عود کرتی
ہے، لیکن زمانے کے لحاظ سے جو سرا کہ وجود عالم سے اول سمجھا جاتا ہے، تصور نہیں کیا
جا سکتا کہ وہ انقلابی نتیجے کے طور پر آخر ہو جائے، جیسا کہ ہم ایک لکڑی فرض کریں، جس کا
ایک سرا موٹا اور دوسرا سرا باریک ہو تو ہم اس جہت کو جو باریک کی جانب ہے اس کی
انتہا تک اصطلاحی فوق کہیں گے، اور جو مقابل کی جانب ہے اس کو تحت کہیں گے، اس سے
اجزائے عالم میں اختلاف ذاتی ظاہر نہیں ہوتا، بلکہ یہ تو مختلف نام ہیں جن کے قیام کی مثال
مذکورہ لکڑی کی ہیئت ہے کہ اگر وضع ہیئت کو عکس کیا جائے تو نام بھی عکس ہو جائے گا۔ اور عالم

تو اس طرح متبدل نہیں ہوتا۔ فوق و تحت تو ایک جہت ہے تمہاری طرف جس میں اجزائے عالم اور اس کی سطوح مختلف نہیں ہوتیں، لیکن عدم وجود وجود عالم پر متقدم ہوا ہے، یا اس کی انتہائے اولین جو اس کے لیے ذاتی ہے۔ یہ تصور نہیں ہو سکتا کہ وہ بھی متبدل ہو کر انتہائے آخرین کے سرے پر چلی جائے، اور وہ عدم جو فنائے عالم کے بعد واقع ہو سکتا ہے۔ یہ تصور ہو سکتا ہے کہ پھر لاحق سے سابق ہو جائے، پس انتہائے عالم کے وہ دونوں کنارے جن کا ایک اول اور دوسرا آخر ہے ذاتی اور ثابت کنارے ہیں، ان کی اضافتوں کی تبدیلی سے ان کی تبدیلی کا تصور نہیں کیا جا سکتا، بخلاف فوق و تحت کے کہ ان میں ایسا کا تصور ہو سکتا ہے، پس اس وقت تم کو یہ کہنا جائز ہے کہ عالم کے لیے فوق و تحت نہیں ہے مگر یہ کہنا درست نہیں ہے کہ وجود عالم کے واقعہ کے لیے قبل و بعد نہیں ہے، پس جب قبل و بعد ثابت ہو جائے تو زمانے کے لیے سوائے اس معنی کے جس سے قبل و بعد کی تعبیر کی جاتی ہے اور کوئی معنی نہیں ہو سکتے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ ہم لفظ فوق و تحت ہی کو متعین کرنا کوئی ضروری نہیں سمجھتے بلکہ ہم لفظ داخل و خارج استعمال کریں گے، اس طرح ہم کہیں گے کہ عالم کے لیے داخل و خارج ہے، پھر ہم پوچھیں گے کہ کیا خارج عالم خلا، یا ملاء کی قسم سے کچھ ہے تو اس کا جواب ملے گا کہ ماوراء عالم نہ خلاء ہے نہ ملاء۔ اگر تم خارج عالم سے عالم کی سطح اعلیٰ مراد لیتے ہو تو اس کا خارج ہے، اس کے سوا کچھ اور مراد لیتے ہو تو خارج کچھ نہیں ہے، اسی طرح جب ہم سے پوچھا جائے گا کہ کیا وجود عالم کے لیے قبل ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ اس سے وجود عالم کی بدایت یعنی اس کا ابتدائی سرا مراد لیا جا رہا ہے تو اس کی بنیاد پر اس کے لیے قبل ہے، جیسا کہ عالم کے لیے خارج ہے، اس تاویل پر کہ وہ طرف مکشوف اور منقطع سطح کی ہے، اور اگر تم قبل سے کوئی دوسری چیز مراد لیتے ہو، تو عالم کے لیے قبل نہیں ہے، جیسا کہ خارج عالم سے سطح کے سوائے اور کوئی چیز مراد لی جائے تو کہا جائے گا کہ عالم کا کوئی خارج نہیں ہے، اگر تم کہو کہ ایسا مبدأ وجود جس کا کوئی قبل نہ ہو سمجھ میں نہیں آتا تو کہا جائے گا کہ جسم کے وجود کی ایسی متناہیت جس کا کوئی خارج نہ ہو سمجھ میں نہیں آتی، پھر اگر تم کہو کہ اس کا خارج اس کی وہ سطح ہے جو اس کی منقطع ہے نہ کہ کوئی دوسرا تو ہم کہیں گے کہ اس کا قبل، اس کے وجود کی وہ ابتداء ہے جو اس کا کنارہ ہے نہ کوئی دوسرا۔

اب رہا یہ قول کہ خدائے تعالیٰ کا وجود تھا اور عالم اس کے ساتھ نہ تھا تو صرف

ہمارا یہ کہنا کسی دوسری شے کے اثبات کا موجب نہیں، البتہ وہ قول جس کو وہم کا عمل ثابت کرتا ہے یہ ہے کہ وہ مخصوص بہ زمان و مکان ہے۔ مخالف جو قدمِ جسم کا معتقد ہے، اس کے حدوث کی فرضیت کے لیے اپنے وہم کی اطاعت کرتا ہے، اسی طرح ہم جو حدوثِ جسم کے قائل ہیں، بسا اوقات اس کے قدم کی فرضیت کے لیے اپنے وہم کی بات مانتے ہیں۔ یہ تو جسم کے بارے میں ہوا، جب ہم زمان (وقت) کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں تو مخالف ایسے زمان کے حدوث کے اندازے پر جس کا کوئی قبل نہ ہو قادر نہیں ہو سکتا، حالانکہ اعتقاد کی یہی کیفیت ہے کہ اس کے مخالف تصور کا وہم میں جگہ پالینا بالکل ممکن ہے، لیکن فلسفی کے اس عقیدے کے مخالف تصور کی وہم میں بھی گنجائش نہیں جس طرح کہ مکان کے بارے میں گنجائش نہیں، تو گویا جو شخص کہ جسم کی متناہیت کا اعتقاد کرتا ہے اور جو نہیں کرتا، دونوں ہی ایسے جسم کا تصور کرنے سے عاجز ہیں جس کے ماوراء خلا ہو یا ملاء، وہم اس کے قبول کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہوتا، اگر کہا جائے کہ عقل صریح جو کہتا ہے دلیل جسم کی متناہیت کے وجود سے مانع نہ ہو تو وہم کی جانب التفات نہیں کیا جا سکتا۔ تو اسی طرح عقل صریح کسی ایسے آغازِ وجود سے مانع نہیں ہو سکتی، گو کہ وہم اس کے تصور سے عاجز کیوں نہ ہو) کیونکہ وہم کسی ایسے جسم متناہی کے تصور سے مانوس نہیں ہو سکتا جس کے بعد کوئی دوسرا جسم نہ ہو، چاہے وہ فضائے متخیل ہو بہ حیثیت خلا، ایسے ہی وہم کسی ایسے حادث واقعہ سے بھی مانوس نہیں ہو سکتا جس کے ماقبل کوئی نہ کوئی حالت نہ ہو۔ قبل حادث کی عدیم الوقتی کے تصور سے اسے خواہ مخواہ رعب سا طاری ہو جاتا ہے، اور یہی اصل باعث غلطی کا ہے اور اس کی مقاومت اسی قسم کے معارضے سے ہو سکتی ہے۔

قدمِ زمان کے لزوم کے متعلق فلسفیوں کی دوسری وجہ

فلسفی کہتے ہیں کہ اس میں شک نہیں کہ تمہارے نزدیک خدا پیدائشِ عالم سے پیشتر، چاہے ایک سال پہلے ہو، سو سال، ہزار سال یا غیر متناہی مدت" (یہ اندازے مقدار و کمیت کے اعتبار سے متفاوت ہوتے ہیں) تخلیقِ عالم پر قادر تھا تو قبل وجودِ عالم کسی شے ممتد و مقدر کا (جس کا ایک حصہ دوسرے سے اطول ہو) اثبات ضروری ہے۔ لیکن اگر تم کہتے ہو کہ لفظ سالہا سال کا اطلاق ممکن نہیں سوائے حدوثِ فلک کے واقعہ اور اس کے دورے، اسی لیے ہم "سال" کا لفظ چھوڑ دیتے ہیں، اور دوسرا لفظ استعمال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر ہم فرض کر لیں کہ عالم کے ابتدائے وجود سے آسمان نے

(مثلاً) ایک ہزار دورے گئے ہیں تو کیا حق تعالیٰ اس پر قادر تھا کہ اس سے پہلے اسی کی طرح ایک دوسرا عالم پیدا کرے جو ہمارے زمانے تک ایک ہزار ایک سو دوروں کے بعد پہنچ جائے؟ اگر اس کا جواب یہ ہو کہ نہیں تو گویا قدیم عجز سے قدرت کی طرف منقلب ہو گیا ہے یا عالم عدم امکان سے امکان کی طرف آ گیا ہے، اور اگر کہو کہ ہاں اور یہی جواب ضروری بھی ہے تو کیا فرض کیا جا سکتا ہے کہ وہ تیسرا عالم بھی ایسا پیدا کرے جو ہمارے زمانے تک ایک ہزار دو سو دوروں کے بعد پہنچ جائے؟ اس کا جواب ضرور اثبات میں دینا پڑے گا تو ہم کہیں گے کہ یہ عالم جس کو ہماری مفروضہ ترتیب کے اعتبار سے ہم تیسرا عالم کہتے ہیں، اگر وہی سب سے پہلے ہو تو کیا وہ اس کو دوسرے عالم کے ساتھ پیدا کرنے پر قادر نہیں ہو سکتا تھا کہ ہم تک دو ہزار دو سو دوروں کے بعد پہنچے، اور دوسرا ایک ہزار ایک سو دوروں کے بعد، اور دونوں مدت اور حرکات کی مسافت کے اعتبار سے مساوی رہیں؟ اگر تم کہو ہاں تو یہ محال ہے کیونکہ دو حرکتوں کا جن میں سے ایک سریع ہو اور ایک بطی مساوی نتیجے پر پہنچنا محال ہے، پھر اگر تم کہو کہ تیسرا عالم جو ہم تک ایک ہزار دو سو دوروں کے بعد پہنچتا ہے تو ناممکن ہے کہ اس کو دوسرے عالم کے ساتھ پیدا کیا جائے جو ہم تک ایک ہزار ایک سو دوروں کے بعد پہنچتا ہے، بلکہ یہ ضروری ہے کہ اس عالم کو اس عالم سے اسی مقدار زمانہ سے پہلے پیدا کیا جائے جس قدر کہ عالم ثانی عالم اول پر مقدم ہے اور اس کا نام ہم اول اس لیے فرض کرتے ہیں کہ وہ ہمارے تخیل سے زیادہ قریب ہے، جب ہم اس موجودہ وقت سے اس کی جانب صعود کرتے ہیں تو مقدار امکان اول مقدار امکان آخر سے دو چند حاصل ہوئی، اور ایک امکان آخر بھی ضروری ہے جو ان دونوں کے مقابل دو چند ہو۔

پس یہ امکان مقدار و کمیت کے ساتھ جس کا ایک حصہ دوسرے سے بہ مقدار معلوم اطوال ہو، اس کی حقیقت کچھ نہیں ہو سکتی سوائے "وقت" یا "زمانہ" کے، اور یہ کمیات مقدرہ ذات باری تعالیٰ کی صفت نہیں ہیں اور نہ عدم عالم کی صفت ہیں، کیونکہ عدم کوئی چیز نہیں جس میں مقادیر مختلفہ کے وجود کا تصور ہو سکے، اور کمیت صفت ہے جو ذات کمیت کی طالب ہے تو یہ صفت حرکت کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی، اور کمیت وقت یا زمانے کے سوا کچھ نہیں ہو سکتی اور یہی حرکت ہے، تو جب تمہارے نزدیک وجود عالم سے پہلے کوئی شے ذو کمیت متفاوت کا ہونا ضروری ہے تو تمہارے نزدیک وہی وقت یا زمانہ ہے جس عالم سے

پہلے تمہارے نزدیک ذات ... ثابت ہے۔

اس پر ہمارا اعتراض یہ ہے کہ یہ تمام وہم کی کارگزاری ہے، اور سہل طریقہ اس کے دفعیہ کا یہ ہے کہ زمان ومکان کا تقابل کیا جائے، پس ہم کہتے ہیں کہ کیا خدا کی قدرت میں یہ نہ تھی کہ فلک اعلیٰ کو اس کے سمک میں بقدر ایک گز کے بڑا پیدا کرے؟ اگر تم کہو کہ نہیں تھی تو یہ خدا کا عجز ہوا، اور اگر کہو کہ ہاں تھا تو ۲ گز، ۳ گز اسی طرح غیر متناہی اعداد تک ہم یہ سوال کرتے جائیں گے، پھر ہم کہیں گے کہ اس میں ماورائے عالم ایسے بعد کا اثبات ہوتا ہے جس کے لیے مقدار وکمیت حاصل ہو، کیونکہ ۲ گز یا ۳ گز کی بڑائی ایسی وسعت مکانیت کی مقتضی ہے جو وسعت اولیٰ سے بقدر کمیت مفروضہ بڑی ہو تو اس لحاظ سے ماورائے عالم خلا، یا ملاء موجود ہے۔ کوئی بتائے کہ اس کا کیا جواب ہے؟ ایسا ہی یہ سوال بھی ہے کہ کیا خدائے تعالیٰ ایسے کرۂ عالم کے پیدا کرنے پر قادر نہ تھا جو موجودہ کرہ سے بقدر ایک گز یا دو گز کے چھوٹا ہو؟ دونوں مفروضات واجبات میں فرق نہیں ہے، دونوں سے خلاء یا وسعت مکانیت کے لزوم کا پہلو نکلتا ہے۔ کیونکہ ملاء میں اگر دو گز کی نفی کی جائے تو یہ ایک گز نفی سے زیادہ ہوگا، اس طرح ملاء کا تخلیہ رہ گیا خلا کا ایجابی رخ ہوگا اور خلا تو کوئی چیز نہیں ہے۔ پھر یہ خالی مقدار کیسے پیدا ہوئی؟ ہمارا یہ جواب بھی محض وجود عالم سے قبل امکانات ذاتی کے احتمالات وہمی کی بناء پر ہے، جیسا کہ تمہارا جواب بھی وجود عالم کے پرے امکانات مکانی کے احتمالات وہمی کی بناء پر ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

پھر اگر کہا جائے کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ جو چیز ممکن نہیں ہے وہ فرض کی جا سکتی ہے عالم کا موجودہ جسامت سے بڑا یا چھوٹا ہونا جب ممکن ہی نہیں تو مفروض بھی نہیں ہو سکتا۔

مگر یہ عذر باطل ہے تین وجہ سے۔

(۱) یہ عقل کی کھلی ڈھٹائی ہے۔ کیونکہ عالم موجودہ وسعت سے بقدر ایک گز بڑا یا چھوٹا ہونا ایسی تو بات نہیں ہے جیسے کہ سیاہی وسفیدی کا ایک جگہ جمع ہو جانا یا وجود وعدم کو ایک جگہ جمع کرنا، ناممکن البتہ یہ ہے کہ نفی واثبات کو ملایا جائے، اور اسی طرف سارے محالات کا مرجع ہے، باقی تو ایک قسم کا تحکم فاسد ہے۔

(۲) اگر عالم کا موجودہ وسعت سے بڑا یا چھوٹا ہونا ممکن نہیں تو گویا اس کا وجود موجودہ وسعت کے ساتھ واجب ہوا، ممکن نہ ہوا، اور مسلّم ہے کہ واجب علت سے مستغنی ہوتا ہے پھر تو یہ دہریوں کا مذہب ہوا جو کہتے ہیں کہ صانع عالم کوئی نہیں، اور کوئی سبب ہو

مسبّب اسباب ہو پایا نہیں جاتا مگر یہ فلسفیوں کا تو مذہب نہیں۔

(۳) اس دعویٰ کے فاسد ہونے کی ایک یہ بھی وجہ ہے کہ مخالف اس دعویٰ کے متعارض و متقابل دعویٰ کو بہ سہولت پیش کر سکتا ہے، مثلاً ہم کہیں گے کہ وجود عالم اپنے وجود سے پہلے ممکن نہ تھا، بلکہ وجود امکان کے ہم آہنگ و ہم وسعت ہے نہ کم ہے نہ زیادہ، اگر تم کہو کہ اس دعویٰ سے بھی قدیم کا عجز سے قدرت کی طرف انتقال ثابت ہوتا ہے تو ہمارا جواب یہ ہے کہ نہیں، کیونکہ وجود ممکن نہ تھا اس لیے مقدور بھی نہیں ہے اور غیر ممکن کے حصول کا امتناع عجز پر دلالت نہیں کرتا، اگر تم کہو کہ جب وہ ممتنع الحصول تھا تو پھر ممکن کیسے ہو سکتا ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ ایک حال میں جو ممتنع ہو اس کا دوسرے حال میں ممکن ہونا محال نہیں ہو سکتا، جیسا کہ کوئی چیز دو متضاد چیزوں میں سے کسی ایک کے ساتھ جمع کی جائے تو دوسرے کے ساتھ اس کا اتصاف ممتنع نہ ہوگا، اگر دونوں میں سے کسی کے ساتھ بھی جمع نہ کی جائے تو ممکن ہوگا۔ اگر تم کہو کہ حالات مساوی ہیں تو ہم کہیں گے کہ مقدار بھی مساوی ہیں، تو پھر کیوں ایک مقدار تو ممکن ہو اور دوسری مقدار اس سے ناقص برابر کم یا زیادہ ممتنع ہو؟ جب یہ ممکن ہے تو وہ بھی ممکن ہے۔

پس یہی طریقہ مقاومت ہے۔

البتہ تحقیقی جواب یہ ہے کہ جن جن امکانات کے احتمالات بعضوں نے ذکر کیے وہ سب بے معنی ہیں، صرف قابل تسلیم امر یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ قدیم ہے اور قادر ہے اس کے لیے کوئی فعل ہمیشہ ہمیشہ کے لیے محال نہیں، وہ جو چاہے کر سکتا ہے۔ اس اذعان میں زمانے کے امتداد کے ثبوت کی کوئی ضرورت نہیں ورنہ وہم کو وسوسہ کی ناقابل اختتام پیچیدگیاں پیدا کرنے کا موقع مل جاتا ہے۔

اسم اعظم بکند کار خود اے دل خوش باش
کہ بہ تلبیس و حیل دیو مسلمان نشود

قدم عالم پر فلاسفہ کی تیسری دلیل

فلسفی کہتے ہیں: وجود عالم کو اس کے موجود ہونے کے پہلے ممکن ہونا چاہیے کیونکہ ممتنع ہونے کے بعد پھر اس کا ممکن ہونا محال ہے۔ اور یہ امکان وہ ہے جس کا اول کچھ نہیں یعنی وہ ہمیشہ سے ثابت و برقرار ہے، اور عالم کا وجود ہمیشہ ممکن رہا ہے کیونکہ ان احوال میں سے کوئی حال ایسا نہ تھا کہ کہا جائے کہ عالم اس میں ممتنع الوجود ہو، پس جب

امکان ہمیشہ رہ سکتا ہے تو ممکن بر بنائے توفیق امکان ہمیشہ رہ سکتا ہے یعنی ہمارے قول کے (کہ اس کا وجود ممکن ہے) یہ معنی ہیں کہ اس کا وجود محال نہیں ہے۔ پس اگر اس کا وجود ہمیشہ ہمیشہ ممکن ہے تو گویا اس کا وجود ہمیشہ ہمیشہ محال نہیں ہے، کیوں کہ اگر اس کا وجود ہمیشہ ہمیشہ محال سمجھا جائے تو ہمارا یہ قول کہ اس کا وجود ہمیشہ ہمیشہ ممکن ہے باطل ہو جائے گا اور اگر ہمارا یہ قول کہ امکان ہمیشہ رہتا ہے باطل ہو جائے تو ہمارا قول کہ امکان کے لیے اول ہوتا ہے صحیح ہو جائے کہ اس کے لیے اول ہوتا ہے تو وہ اس سے پہلے غیر ممکن ہوگا، اور اس حال کے اثبات کی طرف مؤدی ہوگا جب کہ عالم ممکن نہ تھا اور نہ اللہ اس پر قادر تھا۔

ہمارا اعتراض اس دلیل پر یہ ہوگا کہ عالم ہمیشہ ممکن الحدوث ہے تو ضرور ایسا کوئی وقت ہونا چاہئے کہ اس کے حادث ہونے کا تصور نہ ہو سکے، اور اگر اس کو ہمیشہ موجود فرض کیا جائے گا تو پھر حادث نہیں ہوگا، اور موافق امکان پر واقع نہ ہوگا، بلکہ اس کے خلاف پر، اور یہ اس قول کی طرح ہے کہ مکان کے بارے میں عالم کا موجود جسم سے بڑا ہونا یا فوق العالم کسی جسم کا پیدا ہونا ممکن ہے، اور اسی طرح اس فوق پر دوسرا فوق ہوگا، علم جرا "الی لانہایۃ" کیونکہ زیادتی کے امکان کے لیے انتہا نہیں اور اس کے ساتھ ملا ہو مطلق کا وجود بھی ہوگا جس کی غیر متناہیت ناممکن ہے، اور اسی طرح ایسا وجود جس کے کنارے کی انتہا نا ممکن ہے، بلکہ جیسا کہ کہا جاتا ہے ممکن جسم متناہی السطح ہوتا ہے لیکن اس کی مقادیر کے کبر و صغر کو متعین نہیں کیا جا سکتا، اور اسی طرح ممکن الحدوث بھی ہوتا ہے اور مبادئ وجود تقدم و تاخر میں متعین نہیں کیے جا سکتے، حالانکہ اس کا اصل میں حادث ہونا متعین ہے کیونکہ وہ ممکن ہے نہ کہ غیر ممکن۔

چوتھی دلیل:

فلسفی کہتے ہیں کہ ہر حادث شے سے پہلے مادہ ہوتا ہے جس میں حادث شے پائی جاتی ہے اور چونکہ حادث مادہ سے مستغنی نہیں ہو سکتا اس لیے مادہ حادث نہیں ہوتا البتہ حادث جو ہیں وہ صور، اعراض اور وہ کیفیات ہیں جو مادہ پر طاری ہوتی ہیں۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہر حادث واقعۂ حدوث سے قبل تین حالتوں سے خالی نہیں ہو سکتا: وہ ممکن الوجود ہوگا، یا ممتنع الوجود یا واجب الوجود۔ ممتنع ہونا تو محال ہے کیونکہ ممتنع بذاتہ کبھی موجود نہیں ہو سکتا، اور بذاتہ واجب الوجود ہونا بھی محال ہے، کیونکہ بذاتہ

واجب بھی معدوم نہیں ہو سکتا، پس لازم ہوا کہ بذاتہ ممکن الوجود ہو، لہذا اس کے وجود سے
قبل اس کے لیے امکان وجود حاصل ہوگا، اور امکان وجود ایک وصف اضافی ہے جس کا
اپنی ذات سے اپنے لیے قوام نہیں ہو سکتا تو ناچار اس کے لیے ایسا محل قرار دینا ہوگا جس کی
طرف وہ مضاف ہو، اور یہ سوائے مادہ کے کوئی اور محل نہیں ہو سکتا، اس لیے وہ اسی طرف
مضاف ہوگا، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ یہ مادہ حرارت و برودت، سیاہی و سفیدی یا حرکت
وسکون کو قبول کر سکتا ہے، یعنی اس میں ان کیفیتوں کا حدوث یا ان تغیرات کا طاری ہونا ممکن
ہے، پس امکان مادہ کے لیے ایک وصف ہوگا، اور مادہ کے لیے مادہ تو نہیں ہو سکتا، اس
لیے اس کا حادث ہونا بھی ناممکن ہوگا، اگر حادث ہوگا تو پھر اس کا امکان وجود اس کے
وجود پر سابق ہوگا، اور امکان قائم بنفسہ ہوگا، اور کسی طرف مضاف نہ ہوگا، باوجودیکہ وہ
وصف اضافی ہے، اور اس کا قائم بنفسہ ہونا سمجھ میں نہیں آ سکتا، نیز یہ کہا جا سکتا ہے کہ
امکان کے معنی اس کے مقدر ہونے اور قدیم کے اس پر قادر ہونے کے ہیں، کیونکہ ہم کسی
چیز کا مقدر ہونا جانتے ہی نہیں، بجز اس کے ممکن ہونے کے پس ہم اس کو مقدر کہیں گے
کیونکہ وہ ممکن ہے، اور جو ممکن نہیں اس کو مقدر بھی نہیں کہیں گے، پس ہمارے قول
مقدر کے معنی ممکن ہی کے ہوں گے، یہ ہمارا ایسا ہی کہنا ہے جیسے کہ ہم کہیں کہ وہ چیز
مقدر ہے کیونکہ وہ مقدر ہے، اور مقدر نہیں ہے کیونکہ وہ مقدر نہیں ہے، اس کو تعریف الشئ
بنفسہ کہا جائے گا (یعنی کسی چیز کی تعریف اسی چیز کے نام سے) اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس
کا ممکن ہونا ایک دوسرا قضیہ ہے جو ظاہری طور پر سمجھ میں آ رہا ہے، اور اس سے ایک اور قضیہ
کی تعریف کی جاتی ہے، وہ یہ کہ اس کا ہونا مقدر ہے، یہ تو محال ہے کہ اس کو ممکن قرار دے
کر علم قدیم کی طرف منسوب کیا جائے۔ کیونکہ علم کسی معلوم کا مقتضی ہوتا ہے لہذا امکان
معلوم، علم کے سوائے کچھ اور چیز ہوئی، پھر وہ وصف اضافی بھی ہے اس لیے کوئی ایسی ذات
ضروری ہے جس کی طرف اس کو مضاف کیا جائے، اور وہ مادہ کے سوائے کچھ
نہیں، اور ہر حادث کے پہلے تو مادہ سابق ہوتا ہی ہے، لہذا مادہ اولیہ حادث قرار
نہیں دیا جا سکے گا۔

اعتراض اس پر اس طرح ہوتا ہے کہ جس امکان کا کہ تم نے ذکر کیا ہے وہ محض
ایک عقلی فیصلے سے ماخوذ ہے، جن جن چیزوں کا وجود عقل نے فرض کیا ہے، اور ان کے
مقدر ہونے کو ممتنع قرار نہیں دیا، اس کو ہم "ممکن" کا نام دیں گے، اور اگر عقل نے کسی چیز کو

ممتنع قرار دیا ہو تو ہم اس کو "محال" کہیں گے اور اگر اس کے عدم کو متعذر ہونا فرض نہیں کیا ہے تو ہم اس کو "واجب" کہیں گے۔ پس یہ وہ عقلی فیصلے (یا عقلی قضایا) ہیں جو کسی ایسے موجود کے محتاج نہیں جن کی صفات کی حیثیت سے وہ پائے جائیں۔ اس دعوی کے اثبات میں تین دلائل پیش کی جا سکتی ہیں۔

(۱) اگر امکان کسی ایسی شے موجود کا مقتضی ہے جس کی طرف اس کو مضاف کیا جائے اور کہا جائے کہ وہ اس کا امکان ہے تو پھر کسی شے موجود کے امتناع کا بھی مقتضی ہوگا، اور کہا جائے گا کہ وہ اس کا امتناع ہے لیکن ممتنع کے لیے بذاتہ کوئی وجود نہیں ہو سکتا اور نہ مادہ پر کوئی محال طاری ہو سکتا ہے کہ امتناع کو اس کی طرف مضاف کیا جائے۔

(۲) کسی سیاہی و سفیدی کے بارے میں عقل ان کے وجود سے پہلے ان کے ممکن ہونے کا فیصلہ کرتی ہے، اگر یہ امکان کسی ایسے جسم کی طرف منسوب کیا جائے جس پر یہ (سیاہی و سفیدی) طاری ہوتی ہیں (اس طرح کہ کہا جا سکے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس جسم کے لیے سیاہی و سفیدی ممکن ہے) تو اس وقت سفیدی فی نفسہ ممکن نہ ہوگی ورنہ اس کے لیے امکان کی کوئی تعریف ہوگی، البتہ ممکن جو ہوگا وہ جسم ہوگا اور امکان اس کی طرف منسوب ہوگا، پس ہم کہتے ہیں کہ نفس سیاہی کا فی ذاتہ کوئی حکم نہیں ہے کہ وہ ممکن ہے یا واجب ہے یا ممتنع ہے، البتہ صرف یہی کہا جائے گا کہ وہ ممکن ہے، پس عقلی فیصلے کی بنا پر امکان ثابت ہو گیا، جو کسی ذات موجود کے قرار دینے کا محتاج نہیں جس کی طرف اس کو منسوب کیا جا سکے۔

(۳) اور نفوس انسانی فلاسفہ کے نزدیک جواہر قائم بنفسہ ہیں جو نہ جسم ہیں اور نہ مادہ اور نہ مادہ میں منطبع ہو سکتی ہیں، وہ حادث ہیں (جیسا کہ ابن سینا اور دوسرے محققین کا مذہب ہے) اور قبل حدوث ممکن الوجود ہوتی ہیں، ان کے لیے ذات ہوتی ہے نہ مادہ، امکان ان کا وصف اضافی ہے مگر اس کو قدرت قادر یا فاعل کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا، پھر کس طرف منسوب کیا جائے گا؟ اس مشکل کا حل انہیں کے ذمہ ٹھہرتا ہے۔

اور اگر کہا جائے کہ عقلی فیصلے کی طرف امکان کو منسوب کرنا محال ہے، کیونکہ اس بارے میں عقلی فیصلے کے معنی سوائے علم امکان کے کچھ نہیں ہیں تو امکان معلوم قرار پائے گا، وہ علم کے سوائے کچھ اور ہے (یعنی اس کا غیر ہے) اور علم اس کا احاطہ کرتا ہے اور اس کی پیروی کرتا اور اس سے متعلق ہوتا ہے، اور اگر علم کا عدم فرض کیا جائے تو معلوم

معدوم نہیں ہوگا اور جب معدوم کی نفی فرض کی جائے تو علم کی نفی لازم ہوگی، پس علم اور معلوم
دو چیزیں تصور ہوں، ایک تو تابع سمجھا جائے گا اور دوسرے کو متبوع۔ اور اگر ہم فرض کر لیں کہ
امکان کے اندازے سے عقلاء چشم پوشی کر جاتے ہیں تو بھی ہم کہیں گے کہ امکان کی نفی نہیں
کی جا سکتی بلکہ ممکنات فی نفسہ ممکنات ہیں، چاہے عقل اس کے اندازے سے تعرض
کر جائے، اگر عقول اور عقلاء سب کے سب معدوم بھی ہو جائیں تو بھی امکان بہر حال باقی
رہے گا۔

لیکن تین امور میں کوئی قیمت نہیں ہو سکتی (۱) امتناع بھی ایک وصف اضافی ہے
جو موجود مضاف الیہ کا مقتضی ہے، اور ممتنع کے معنی اجتماع الضدین کے ہیں، جیسے کوئی سفیدی
کا محل ہو تو وہاں سیاہی کا اجتماع ممتنع ہوگا، لہذا کوئی موضوع ضروری ہے جس کی طرف
اشارہ کیا جائے اور اس کو صفت کے ساتھ موصوف کیا جائے، لہذا اسی وقت کہا جائے
گا کہ اس کا ضد اس سے ممتنع ہے، لہذا امتناع ایک وصف اضافی ہوا جس کا قوام کسی
موضوع کے ساتھ ہوگا جس کی طرف وہ مضاف ہو رہا ہے، رہ گیا وجوب تو وہ پوشیدہ
نہیں، وہ موجود واجب کی طرف مضاف ہوتا ہے۔

(۲) فی نفسہ سیاہی کا ممکن ہونا بھی غلط ہے، کیونکہ اگر اس سے مجرد سیاہی مطلب
لیا جائے بغیر محل قابل حلول کے تو وہ ممتنع ہوگی نہ کہ ممکن، اور اس وقت ممکن ہوگی جبکہ جسم
میں ہیئت مقدر کی جائے، پس جسم ہی تبدیل ہیئت کیلئے تیار ہوتا ہے، اور تبدیلی جسم ہی میں
ممکن ہے، ورنہ سیاہی کی تو کوئی مجرد ذات نہیں ہو سکتی، جس کے لیے امکان کی توصیف
کی جائے۔

(۳) بعض لوگوں کے نزدیک روح قدیم ہے، لیکن اس کا ابدان سے تعلق ممکن
ہوتا ہے، لیکن تمہارے قول کی بنا پر یہ تعلق لازم نہیں، اور جو لوگ اس کے حدوث کے قائل
ہیں تو ان میں سے بعض فریق تو یہ سمجھتے ہیں کہ وہ مادہ میں منطبع ہوتی ہے اور مزاج کے تابع
ہوتی ہے (جیسا کہ جالینوس نے بعض مقامات میں اس کی توجیہات پیش کی ہیں) لہذا روح
مادہ میں ہوگی، اور اس کا امکان مادے کی جانب مضاف ہوگا، اور بعض لوگ اس کو
حادث تو سمجھتے ہیں لیکن اس کو منطبع نہیں سمجھتے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس ناطقہ کا مدبر مادہ
ہونا ممکن ہے تو اس صورت میں حدوث پر سابق امکان مادہ کی طرف مضاف ہوگا، لہذا جسم
میں غیر منطبع ہونے کے باوجود روح کا اس سے تعلق ہوگا، کیونکہ وہی اس کی مدبرہ عاملہ ہے

پس اس طریقے سے امکان اس کی طرف منسوب ہوگا۔

اس کے متعلق ہمارا جواب یہ ہے کہ امکان، وجوب اور امتناع کو قضایائے عقلیہ کی طرف منسوب کرنا تو صحیح ہے، البتہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ قضایائے عقل (عقلی فیصلے) سے مراد ہے ان کا علم، اور علم، شے معلوم کا مقتضی ہوتا ہے، اس لیے کہا جائے گا کہ کوئی شے معلوم، جیسے کسی چیز کا رنگ یا کسی چیز کا جاندار ہونا اور ویسے ہی دوسرے قضایائے کلیہ جو ان کے نزدیک عقلاً ثابت ہیں، وہ علوم ہیں جنہیں نا معلوم نہیں کہا جائے گا، لیکن ان معلومات کا اعیان (یعنی جواہر) میں وجود نہیں ہے، حتیٰ کہ فلاسفہ نے صراحت کی ہے کہ کلیات کا ذہنی وجود ہوتا ہے، اعیانی وجود نہیں ہوتا، البتہ جو چیزیں کہ اعیان میں موجود ہیں وہ جزئیات شخصیہ ہیں جو غیر معقول طور پر محسوس ہوتی ہیں، ان ہی کلیات کے سبب سے عقل مادۂ عقلیہ سے قضیہ مجردہ حاصل کرتی ہے، اس صورت میں "رنگ" کا تصور عقل میں سیاہی و سپیدی سے ہٹ کر ایک قضیہ مجردہ ہوگا، (حالانکہ وجودی طور پر رنگ کا تصور سوائے سیاہی و سفیدی یا کسی اور رنگ کے تصور نہیں ہو سکتا) پس بغیر تفصیل و تخصیص کے رنگ کا تصور ذہن میں قائم ہوتا ہے، اور جس کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ اس کا وجود ذہنی ہے نہ کہ اعیانی، یہ اگر ممتنع نہیں ہے تو ہم نے جس چیز کا ذکر کیا ہے وہ بھی ممتنع نہیں ہونی چاہئے۔

رہا ان کا یہ قول کہ اگر عقلاً معدوم ہو جائیں یا وہ چشم پوشی کر لیں تو بھی امکان معدوم نہیں ہوتا تو ہم پوچھتے ہیں کہ اگر ان کا عدم فرض کیا جائے تو کیا قضایا، کا یہ بھی، جو کہ اجناس و انواع ہیں، معدوم ہو سکتے ہیں؟ اگر وہ کہیں کہ ہاں (اور جواب یہی ہو سکتا ہے کیونکہ انواع و اجناس قضایائے عقلی ہیں) تو امکان کے بارے میں بھی ہمارا یہی جواب ہوگا، دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور اگر دعویٰ کریں کہ وہ علم خداوندی میں باقی رہتے ہیں تو امکان کے بارے میں بھی ہماری رائے یہی ہے، لہٰذا الزام ان پر وارد ہے اور ہمارا مقصود ان کے تناقض کلام کا مکمل اظہار ہے۔ رہا امتناع کے متعلق ان کا عذر کہ وہ ایسے مادے کی طرف مضاف ہے جو کسی شے کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور اس شے کی ضد ممتنع ہے تو یہ بتلا دینا ضروری ہے کہ تمام محال اشیاء اس قسم کی نہیں ہوتیں۔ بے شک شریک باری کا وجود محال ہے اور وہاں کوئی ایسا مادہ نہیں جس کی طرف امتناع کو مضاف کیا جائے۔ اگر یہ خیال کریں کہ شریک کے محال ہونے کے معنی ہیں اللہ تعالیٰ کی انفرادیت بذاتہ اور اس کے وجود کا واجب ہونا، اور انفرادیت مضاف الیہ ہے تو ہم کہیں گے کہ ان

کے اصول کی بنا پر وہ واجب نہیں ہوتا، کیونکہ عالم اس کے ساتھ موجود ہے، تو وہ منفرد نہیں ہو سکتا، اگر وہ دعویٰ کریں کہ نظیر سے اس کی انفرادیت بذاتہٖ اور اس کے وجود کا واجب ہونا، اور انفرادیت مضاف الیہ ہے، تو ہم کہیں گے کہ ان کے اصول کی بنا پر وہ واجب نہیں ہوتا، کیونکہ عالم اس کے ساتھ موجود ہے، تو وہ منفرد نہیں ہو سکتا، اگر وہ دعویٰ کریں کہ نظیر سے اس کی انفرادیت واجب ہے اور نقیض واجب ممتنع ہے، اور وہ اضافت ہے خدا تعالیٰ کی طرف، تو ہم کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ کی اس سے انفرادیت نظیر سے انفرادیت کی طرح نہیں ہے، نظیر سے اس کی انفرادیت تو واجب ہے، مخلوقات ممکنہ سے اس کی انفرادیت واجب نہیں ہے، اس وجہ سے ہم اس کی طرف امکان کی اضافت کو بے تکلف لاتے ہیں، جیسا کہ تم امتناع کو اس کی ذات کی طرف منسوب کرنے میں امتناع الی الوجوب کی عبارت میں بے تکلف الٹ پلٹ کرتے ہو، اور وجوب کی تعریف سے اس کی طرف انفرادیت کی اضافت کرتے ہو۔

سیاہی و سفیدی کے بارے میں عذر کیا جاتا ہے کہ یہ عدد روح رکھتی ہیں تو ذات منفرد، اگر اس کے یہ معنی لیے جائیں کہ وجود کے لحاظ سے ایسا ہے تو یہ صحیح ہے، اور اگر اس کے معنی یہ لیے جائیں کہ ذہن کے لحاظ سے بھی ایسا ہی ہے تو یہ صحیح نہیں، کیونکہ ذہن سیاہی اور سفیدی دونوں کا ادراک کرتا ہے، اور دونوں کی ذات میں امکان کا حکم لگاتا ہے۔

ارواح حادثہ کے بارے میں جو عذر کیا جاتا ہے وہ تو بالکل باطل ہے، کیونکہ ان کے لیے ذات منفردہ اور امکان سابق علی الحدوث ثابت ہے، اور کوئی چیز ان میں ایسی نہیں جس کی طرف اس امکان کو مضاف کیا جائے، اور فلسفیوں کا یہ قول کہ مادے کے لیے ارواح کا مدبر ہونا ممکن ہے تو یہ مضافات بعیدہ ہیں، اگر تم اس پر اکتفا کرو تو یہ کہنا بعید نہ ہوگا کہ ”امکان حدوث کے معنی یہ ہیں کہ اس پر قادر کے لیے ان کو حدوث میں لانا ممکن ہے“ اس میں کسی فاعل کی طرف اضافت ہوگی باوجودیکہ وہ اس میں منطبع نہیں ہے، جیسا کہ تمہارے نزدیک اس کی اضافت انفعال پذیر جسم کی طرف ہوتی ہے۔ باوجودیکہ وہ اس میں منطبع نہیں ہے، پس اس صورت میں جبکہ دونوں مقاموں پر انطباع مسلم نہیں ہے، تو فاعل کی طرف نسبت اور منفعل کی طرف نسبت میں کوئی فرق نہیں کیونکہ دونوں صورتوں میں انطباع تو ہوتا ہی ہے۔ اگر کہا جائے کہ تم نے اپنے اعتراضات میں اشکالات کا مقابلہ محض اشکالات ہی سے کیا ہے اور ان اشکالات کا کوئی حل پیدا نہیں کیا۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اس معارضہ سے صرف آپ کے کلام کا فاسد ہونا ظاہر ہوتا ہے، اور معارضہ اور مطالبہ ہی کی صورت میں ان اشکالات کی گرہیں کھل جاتی ہیں۔ اور ہم نے اس کتاب میں فلاسفہ کے مذہب کی تفتیش کے سوا اور کسی چیز کا اہتمام نہیں کیا ہے، مقصد یہ ہے کہ ان دلائل کا بطلان و تغیر ثابت ہو جائے کسی خاص مذہب کے ایجابی طور پر اثبات کی ہم نے یہاں کوشش نہیں کی ہے، چونکہ ہم کتاب کے مقصد سے ہٹنا نہیں چاہتے، اس لیے حدوث کو ثابت کرنے والی دلیلیں پیش کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے ہماری غرض فلاسفہ کے دعوی معرفت قدم کو باطل کرنا ہے، رہا مذہب حق کا اثبات تو اس موضوع پر اس کتاب سے فارغ ہونے کے بعد ہم قلم اٹھائیں گے، بشرطیکہ توفیق ایزدی مددگار ہو، انشاء اللہ تعالیٰ، اور اس کتاب کا نام ہم قواعد العقائد رکھیں گے، جس میں ہم اثباتی دلائل کا ویسے ہی اہتمام کریں گے، جیسا کہ ہم نے اس کتاب میں انہدامی دلائل کا اہتمام کیا ہے۔

مسئلہ (۲)

ابدیت عالم اور زمان و حرکت کے بارے میں فلاسفہ کے قول کا ابطال

جاننا چاہیے کہ یہ مسئلہ، مسئلہ اول کی فرع ہے، کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک عالم جیسا کہ ازلی ہے اور اس کے وجود کی ابتدا نہیں ہے، اسی طرح وہ ابدی بھی ہے جس کی کوئی انتہا نہیں، اس کا فساد و فنا متصور نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ اسی طرح ہمیشہ ہمیشہ باقی رہے گا۔

ان کی وہ چار دلائل جن کا ہم نے ازلیت کے بارے میں ذکر کیا ہے، ابدیت کے بارے میں بھی صادق آتی ہیں اور اعتراضات بھی ان پر اسی قسم کے وارد ہوتے ہیں، ان میں کوئی فرق نہیں۔

فلسفی کہتے ہیں کہ عالم معلول ہے، اور اس کی علت ازلیہ ابدیہ ہے، اور معلول تو علت کے ساتھ ساتھ ہی رہتا ہے، جب علت متغیر نہ ہوگی تو معلول بھی متغیر نہ ہوگا، اور اسی پر امتناع حدوث کی دلیل قائم کرتے ہیں اور یہی دلیل انقطاع میں بھی جیسے صادق آتی ہے، اور یہ ان کا پہلا مسلک ہے۔

ان کا دوسرا مسلک یہ ہے کہ عالم جب معدوم ہو جائے تو اس کا عدم وجود کے بعد

ہوگا تو اس کے لیے "بعد" ہوگا جس میں زمانہ ثابت ہوتا ہے۔

ان کا تیسرا مسلک یہ ہے کہ وجود امکان منقطع نہیں ہوتا ایسے ہی وجود ممکن کے لیے روا ہے کہ وہ توفیق امکان پر باقی رہے، مگر یہ دلیل مضبوط نہیں، کیونکہ ہم اس کا ازلی ہونا تو محال سمجھتے ہیں مگر ابدی ہونا محال نہیں سمجھتے (اگر خدائے تعالیٰ اس کو ابد تک باقی رکھنا چاہے) کیونکہ حادث کے لیے ضروری نہیں ہے کہ اس کا طرف آخر ہو، ضرورت فعل تو یہ ہے کہ وہ حادث ہو اور اس کے لیے طرف اول ہو، یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کے لیے آخر بھی ہو، البتہ ابوالہذیل العلاف کا یہ قول ہے کہ جیسا کہ عالم کے لیے ماضی میں دورات غیر متناہی کا ہونا محال ہے، اسی طرح یہ مستقبل میں بھی محال ہے، مگر یہ قول فاسد ہے، اس وجہ سے کہ ہر مستقبل وجود میں کبھی داخل نہیں ہوتا نہ بحیثیت متلاحق (یعنی بعد میں آ کر ملنے والا) نہ بحیثیت متساوق (یعنی مسلسل چلنے والا) اور ماضی تو وجود میں تمام تر بطور متلاحق ہی داخل ہوتا ہے، اگرچہ متساوق نہیں ہوتا اور جیسا کہ ظاہر کیا جا چکا ہے کہ ہم بقائے عالم کو ابدی طور پر عقلاً محال نہیں سمجھتے البتہ ہم اس کے بقا و فنا کو کسی کے فعل کی طرف منسوب سمجھتے ہیں، اور یہ دونوں قسم اپنے وقوع میں شرعی حیثیت سے بھی ممکن سمجھی جاتی ہیں تو ان میں عقلی طور پر مزید بحث و تحقیق کی ضرورت نہیں ہے۔

رہ گیا ان کا چوتھا مسلک تو وہ محال ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب عالم معدوم ہو جائے تو اس کے وجود کا امکان تو باقی رہے گا کیونکہ امکان محالیت کی منقلب نہیں ہوتا اور وہ وصف اضافی ہے، پس ہر حادث ان کے خیال میں مادۂ سابقہ کا محتاج ہے۔ اور ہر معدوم ہونے والا کسی ایسے مادہ کا محتاج ہے جس سے وہ معدوم ہو سکے، اس لیے مواد اور اصول معدوم نہیں ہو سکتے بلکہ صرف ان کی صور و اعراض معدوم ہوتے ہیں۔ جواب اس کا وہی ہے جو پہلے گزرا، ہم نے اس مسئلے کو اس لیے الگ پیش کیا ہے کہ اس میں ان کی دو دلیلیں اور ہیں۔

دلیل اول

اس دلیل کو جالینوس نے اختیار کیا ہے، وہ کہتا ہے کہ (مثلاً) اگر سورج عدم کو قبول کرے تو اس کا خاتمہ مدت مدید میں ہوگا، رصدی دلائل تو یہ ہیں کہ اس کے لیے ہزاروں سال درکار ہوں گے اور اس سے کم کسی طرح نہیں ہوں گے۔ جب اتنی مدت دراز کے بغیر اس کا خاتمہ نہیں ہو سکتا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ فاسد بھی نہیں ہو سکتا۔

اعتراض ۔ اس پر بعض وجوہ سے ہوتا ہے (۱) اس دلیل کی شکل اس طرح قائم کی جاتی ہے کہ اگر سورج فاسد ہو جائے تو ضروری ہے کہ اس سے ذبول (Decay) لاحق ہو، لیکن تالی محال ہے، اس لیے مقدم بھی محال ہے اور اس قیاس کا نام ان کے پاس "شرطی متصل" ہے اور یہ غیر لازم نتیجہ ہے کیونکہ مقدم غیر صحیح ہے جس کی طرف شرط آخر مضاف نہیں ہو سکتی جیسا کہ وہ کہہ رہے ہیں کہ اگر اس کا فساد ذبولی ہے تو ذبول لازم ہے تو یہ تالی اس مقدم کے لیے (کہ اگر سورج کا فساد ہو تو اس کو ذبول لازم ہے) لازم نہیں ہے، بجز اس کے کہ اس پر شرط کا اضافہ کیا جائے اور کہا جائے کہ "اگر وہ ذبولی طور پر فاسد ہو تو لاحق طویل مدت میں اس کے لیے ذبول لازم ہے۔" یا یہ بیان کیا جائے کہ فاسد کی کوئی صورت ہی نہیں ہے سوائے ذبول کے تاکہ مقدم کے ساتھ تالی کا لزوم ہو جائے اور ہم یہ تو تسلیم نہیں کرتے کہ کوئی شے بغیر ذبول کے فاسد نہیں ہوتی، ہاں ذبول بھی فساد کے اسباب میں سے ایک سبب ضرور ہے۔ اگر کوئی چیز حالت کمال پر ہونے کے باوصف یکا یک فاسد ہو جائے تو تعجب نہیں ہوگا۔

(ب) اگر یہ تسلیم بھی کیا جائے کہ فساد بغیر ذبول کے نہیں ہو سکتا تو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ اس کو ذبول نہیں ہو سکتا، رصد گاہوں کی اطلاعوں پر توجہ کرنا تو ایک قسم کی محال پسندی ہے، کیونکہ اس ذریعے سے صرف اس کی مقدار تقریبی کا علم ہو سکتا ہے، اور سورج تو وہ ہے جس کے متعلق بتایا جاتا ہے کہ وہ زمین کی جسامت سے ایک سو ستر گنا زیادہ ہے، یا اس کے قریب قریب، اگر اس میں سے پہاڑوں کی کچھ مقدار کا نقصان فرض کیا جائے تو ہمارے حس کو اس کا ادراک نہیں ہو سکتا، ممکن ہے کہ وہ اس وقت حالت ذبول میں ہو، اور اس وقت تک بہت کچھ پہاڑ وغیرہ اس میں سے برباد ہو چکے ہوں اور حس کو اس کا ادراک نہیں ہو رہا ہو، کیونکہ علم "مناظر" کی اطلاعات محض تقریبی ہوتی ہیں اور یہ بات ایسی ہے جیسی کہ کہی جاتی ہے کہ یاقوت وطلاء دو مرکب عنصر ہیں جو قابل فساد ہیں مگر یاقوت کو سو سال بھی اگر کہیں رکھ دیا جائے تو اس میں نقصان ظاہر نہیں ہوگا تو شاید اجزائے شمسی کے نقصان کی بھی رصدی تاریخ کی مدت میں وہی نسبت ہے جو اجزائے یاقوت کے ۱۰۰ سو سال میں نقصان کی ہے، اور یہ چیز حس پر ظاہر نہیں ہوتی تو ثابت ہوا کہ یہ دلیل نہایت درجہ فاسد ہے۔

اس قسم کی اور کثیر دلائل ہم یہاں درج کر سکتے ہیں جن کو عقلاء نے مسترد کر دیا ہے

مگر ہم نے مثال کے طور پر یہ دلیل یہاں نقل کی ہے تاکہ ان دلائل کی وقعت کا اندازہ ہو کہ ان کا تعلق کس قسم کی خرافات سے ہے، اور ہم نے کیوں انھیں ترک کیا ہے یہاں ہم نے صرف ان چار دلیلوں پر اکتفا کیا ہے۔ جن کے شبہات کے حل میں غور و فکر کی احتیاج ہوتی ہے۔

دوسری دلیل:

عدم عالم کے محال ہونے کے متعلق ان کی دلیل یہ ہے کہ عالم کے جواہر معدوم نہیں ہو سکتے، کیونکہ معدوم کرنے والا سبب کوئی سمجھ میں نہیں آ سکتا، اور جو چیز کہ معدوم نہیں ہو سکتی، اگر معدوم ہو جائے تو ضروری ہے کہ اس کے لیے کوئی سبب ہو، اور یہ سبب یا تو ارادۂ قدیم سے متعلق ہوگا، جو محال ہے، کیونکہ جب اولاً اس نے اس کے عدم کا ارادہ نہیں کیا مگر بعد میں کیا تو گویا یہ تغیر ہوا، یا اس حالت کی طرف مودی ہوگا کہ قدیم اور اس کا ارادہ تمام احوال میں ایک ہی صفت پر قائم ہے اور شئے مقصود (یعنی عالم) عدم سے وجود کی طرف متغیر ہو، پھر وجود سے عدم کی طرف، اور جو کچھ ہم نے ارادۂ قدیم سے حادث کے وجود میں آنے کی محالیت کے بارے میں ذکر کیا ہے وہی عالم کے معدوم ہونے کے محال ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہاں ایک دوسری مشکل کا اضافہ ہوتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ شئے مقصود لامحالہ مرید (ارادہ کرنے والے) کا فعل ہوگی، اور جو پہلے فاعل نہ تھا پھر فاعل ہو جائے گا تو اس صورت میں اگر وہ فی نفسہ متغیر نہیں ہوا تو ضروری ہوگا کہ اس کا فعل موجود ہو بعد اس کے کہ موجود نہ تھا، کیونکہ اگر وہ جیسا کہ تھا ویسا باقی رہے تو اس کے لئے کوئی فعل بھی ثابت نہیں ہوا، اور اب جب کہ اسے کوئی فعل نہیں تو کوئی فعل اس سے صادر بھی نہیں ہوگا اور عدم تو کوئی چیز نہیں ہے وہ فعل کیسے ہو سکتا ہے؟ پھر جب اس نے عالم کو معدوم کر دیا، اور اس کے لیے کسی فعل کی تجدید کی جو پہلے نہ تھا تو یہ فعل کیا ہے؟ کیا وہ وجود عالم ہی کا فعل ہے؟ یہ تو محال ہے، کیونکہ جب وجود کا سلسلہ منقطع ہو گیا، تو یہ وجود عالم کا فعل نہیں ہو سکتا؟ اگر یہ عدم کا فعل ہے تو معلوم ہونا چاہیے کہ عدم تو کوئی چیز نہیں کہ اس کے لیے فعل ہو، کیونکہ کمترین درجہ فعل کا یہ ہے کہ وہ موجود ہو، اور عدم عالم تو کوئی وجودی شے نہیں کہ کہا جائے کہ وہ فاعل کے فعل سے ہوا ہے، اور اس کو موجد نے وجود بخشا ہے۔ اس مشکل کے حل کے بارے میں متکلمین میں بھی چار فریق ہو گئے ہیں، اور ہر فرقہ خاص طریقے پر مشکل پسند واقع ہوا ہے۔ چنانچہ

معتزلہ کہتے ہیں کہ جو فعل اس .... سے صادر ہوا ہے وہ وجود رکھتا ہے
اور یہ فنا کا فعل ہے۔ اس کو وہ پیدا کرتا ہے (مگر کسی محل میں نہیں) کہ پس عالم اس سے دفعۃً
معدوم ہو سکتا ہے۔ اور یہ فنا نہ مخلوق خود بھی فنا ہو سکتی ہے اس طرح کہ اس کے لیے کسی
دوسرے فنا کی ضرورت نہیں، ورنہ سلسلہ غیر متناہی پہنچے گا لیکن یہ مجمع کئی وجوہ سے فاسد ہے
مثلاً (۱) فنا کوئی شے معقول و موجود نہیں کہ اس کے لیے عمل خلق فرض کیا جائے۔ پھر اگر شے
موجود ہو تو اپنی ذات کو بغیر کسی معدوم کرنے والے کے کیسے فنا کر سکتی ہے؟ پھر کس چیز سے
عالم معدوم ہوگا؟ اگر اس نے فنا کو ذات عالم ہی میں پیدا کیا ہے۔ اور اس میں حل کر دیا ہے
تو یہ محال ہے، کیونکہ حل ہونے والا محلول فیہ سے ملاقی ہوتا ہے، تو پھر دو چیزیں جمع ہو جاتی
ہیں، گو لحظۂ واحد ہی کے لیے کیوں نہ ہو، اگر دونوں کا اجتماع جائز رکھا جائے تو وہ دونوں
ضد نہیں سمجھی جائیں گی اور عالم فنا نہ ہوگا، اور اگر فنا نہ عالم میں پیدا کیا گیا ہے۔ اور نہ کسی
دوسرے محل میں تو پھر اس کا وجود وجود عالم کا ضد کیوں ہوگا؟ پھر اس مذہب میں دوسری
خرابی یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ جواہر عالم میں سے بعض کو چھوڑ کر بعض کو معدوم کرنے
پر قادر نہیں، بلکہ سوائے فنا کو حادث کر دینے کے کسی بات پر وہ قادر نہیں، لہذا تمام
جواہر عالم فنا ہو جائیں گے، کیونکہ جب وہ کسی خاص محل میں نہ ہوگا تو اس کی نسبت سب کی
جانب ایک ہی نہج پر ہوگی۔

دوسرا فرقہ کرامیہ کا ہے، جو کہتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کا فعل ہی معدوم کرتا ہے،
اور "معدوم کرنا" ایک شے وجودی ہے۔ جس کو خدائے تعالیٰ اپنی ذات میں پیدا کرتا ہے،
تو عالم اس سے معدوم ہو جاتا ہے۔ ایسی ہی ایک شے وجودی ان کے پاس "ایجاد" ہے
جس کو خدائے تعالیٰ اپنی ذات میں پیدا کرتا ہے، اور اس سے موجودات عالم ظہور میں آتے
ہیں، لیکن یہ اعتقاد "فاسد" ہے کیونکہ اس سے قدیم کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے، پھر یہ
معقول اصول سے بھی خارج ہے۔ کیونکہ ایجاد سے تو صرف وجود ہی سمجھ میں آتا ہے جو ارادہ
اور قدرت قادر کی طرف منسوب ہوتا ہے، پس سوائے ارادہ و قدرت کے کسی دوسری چیز کا
ثابت کرنا اور وجود مقدار کو عالم بتانا سمجھ میں آ سکتا ہے نہ معدوم کرنے کا طریقہ ہی قابل
فہم ہے۔

تیسرا فرقہ اشعریہ کا ہے۔ اشعریہ کا ایک گروہ کہتا ہے کہ اعراض بذاتہ
فنا ہو جاتے ہیں۔ ان کے بقا کا تصور ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس معنی کے لحاظ سے ان کے

بقا کا تصور کیا جائے تو ان کے فنا کا تصور نہیں ہو سکتا۔ رہ گئے جواہر تو وہ بذات باقی نہیں رہ سکتے، البتہ اپنے وجود پر بقائے زائد کے اصول سے باقی رہ سکتے ہیں، پس جب خدا نے تعالیٰ نے ان کے لیے بقا کو پیدا نہیں کیا تو جواہر عدم بقا کی وجہ سے معدوم ہو سکتے ہیں، یہ عقیدہ بھی فاسد ہے، کیونکہ یہ محسوس و قیاسات کے خلاف ہے، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ سیاہی یا سفیدی باقی رہ سکتی بلکہ ہر حالت میں متجدد الوجود ہے، اور عقل اس بات سے ایسا ہی انکار کرتی ہے جیسا کہ اس بات سے کہ "جسم ہر حالت میں متجدد الوجود ہوتا ہے" حالانکہ عقل (بربنائے مشاہدہ) تو یہی فیصلہ کر رہی ہے کہ انسان کے سر کے بال جو آج ہوتے ہیں وہی کل بھی ہوتے ہیں محض اس کے مثل نہیں ہوتے، اور یہی مشاہدہ بالوں کی سیاہی میں بھی کرتی ہے۔ پھر اس عقیدے میں ایک دوسری مشکل بھی ہے کہ باقی رہنے والا بقا سے باقی رہتا ہے تو پھر لازم ہے کہ صفات خداوندی بھی بقا کی وجہ سے باقی رہیں، اور یہ بقا، گویا باقی رکھنے والی چیز ہے، جو پھر کسی دوسری بقا کی محتاج ہوگی اور یہ سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا۔

چوتھا فرقہ، اشعریوں ہی کا دوسرا گروہ ہے، جو کہتا ہے کہ اعراض تو بذات فنا ہو جاتے ہیں، رہے جواہر تو وہ اس طرح فنا ہوتے ہیں کہ اس میں خدا نے تعالیٰ نہ حرکت پیدا کرتا ہے نہ سکون، نہ خاصیت نہ تفریق، اس لیے جسم کو باقی رہنا محال ہو جاتا ہے، لہٰذا وہ معدوم ہو جاتا ہے۔

گویا اشعریہ کے یہ دونوں فرقے اس پر مائل ہیں کہ معدوم کرنا خود کوئی فعل نہیں ہے بلکہ فعل سے رک جانا ہے، عدم کا فعل ہونا ان کے قیاس سے باہر ہے۔

فلاسفہ کہتے ہیں کہ مذکورہ اصول جب باطل قرار پائیں گے تو فنائے عالم کو جائز نہ رکھنے کے سوا اور کوئی صورت باقی نہ رہے گی، فلاسفہ کا یہ اصول، کہ "عدم فنائے عالم ثابت ہے" باوجود ان کے عالم کو حادث سمجھنے کے جیسا کہ وہ ارواح کو بھی حادث ہونے کے باوجود ناممکن العدم سمجھتے ہیں، ان کے متذکرہ بالا اصول کے قریب قریب ہے۔

حاصل کلام یہ کہ ان کے پاس ہر قائم بالذات چیز جو کسی محل میں نہیں ہوتی، اس کا وجود کے بعد عدم متصور نہیں ہو سکتا، چاہے وہ قدیم ہو یا حادث، اگر ان سے کہا جائے کہ جب آگ پانی کے نیچے سلگائی جائے تو پانی کیسے معدوم ہو جاتا ہے؟ تو کہتے ہیں کہ نہیں، وہ بھاپ بن جاتا ہے، پھر پانی ہو جاتا ہے، یعنی جو مادہ کہ ہوا میں ہیولیٰ باقی ہے وہ مادہ ہے جو پانی کی صورت کا محل ہے، یہ ہیولیٰ ہی صورت مائیہ کو اپنے سے الگ کر دیتا ہے

اور صورت ہوائیہ کو اختیار کر لیتا ہے، اور جب بھی ہوا کو سردی لگتی ہے تو وہ کثیف ہو کر پانی میں مبدل ہو جاتی ہے، یہ نہیں کہ مادے نے تجدد حاصل کیا، بلکہ مادہ سب عناصر میں مشترک ہوتا ہے، اس میں اس کی یہ صورتیں تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔

ہمارا جواب: یہ ہے کہ متکلمین کے جن فرقوں کا تم نے ذکر کیا ہے، ممکن تھا کہ ہم ان کا تفصیلاً ذکر کر کے بتلاتے کہ ان کا ابطال تمہارے اصول کی بنا پر قائم نہیں رہتا، کیونکہ تمہارے بنیادی اصول میں بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو ان کے ہاں ملتی ہیں مگر ہم بحث کو طول دینا نہیں چاہتے، اس لیے ان میں سے صرف ایک کا ذکر کریں گے۔ ہم پوچھتے ہیں کہ تم اس شخص کے قول کا کیوں انکار کرتے ہو جو کہتا ہے کہ "موجود کرنا" اور "معدوم کرنا" ارادہ قادر سے ہوتا ہے، جب حق سبحانہ تعالیٰ نے چاہا کوئی چیز وجود میں آ گئی اور جب وہ چاہا معدوم ہو گئی، اس کے معنی یہ ہوں گے کہ خدائے تعالیٰ بدرجہ اکمل قادر ہے، اور ان سب احوال میں وہ خود متغیر نہیں ہوتا بلکہ فعل کو متغیر کرتا ہے۔ رہا تمہارا قول کہ فاعل کے لیے ضروری ہے کہ اس سے کوئی فعل صادر ہو تو کونسی چیز اس سے صادر ہوتی ہے؟ تو ہم کہتے ہیں کہ اس سے صادر ہونے والی چیز وہ ہے جو متجدد ہوتی ہے، اور وہ عدم ہے کیونکہ فعل سے قبل عدم نہ تھا، پھر عدم نے تجدد حاصل کیا۔ پھر وہی اس سے صادر ہوتا ہے۔ اگر تم کہو کہ عدم تو کوئی چیز نہیں پھر وہ صادر کیسے ہوا؟ تو ہم کہیں گے کہ یہ تو بتلائیے کہ کوئی چیز نہ ہونے کے باوجود واقع کیسے ہوتی ہے؟ کیونکہ ہمارے نزدیک صدور کے معنی وقوع ہی کے ہیں، صرف یہ کہ اس کی نسبت قدرت کی طرف کی جاتی ہے، جب اس کا وقوع سمجھ میں آ سکتا ہے تو اس کی نسبت قدرت کی طرف کیوں سمجھ میں نہیں آتی؟ اور تمہارے اور اس شخص کے درمیان کیا فرق ہے جو اعراض و صور پر عدم کے اصلاً طاری ہونے کا انکار کرتا ہے، اور کہتا ہے کہ تو کوئی چیز نہیں ہے پھر کیسے طاری ہو سکتا ہے! اور اس کو طریان و تجدد کا وصف کیسے دیا جا سکتا ہے؟ ہمارے نزدیک تو بلاشبہ اعراض و صور پر عدم کا طریان ہو سکتا ہے، اور اس کا طریان کی صفت کے ساتھ موصوف ہونا غیر معقول نہیں ہے، طاری ہونا گویا واقع ہونا ہے، الفاظ کے رد و بدل سے معنی میں کوئی فرق نہیں آتا، رہی نسبت اس واقع معقول کی قدرت قادر کی طرف تو وہ بھی اسی طرح معقول ہے۔

اگر کہا جائے کہ اس بات کا الزام اس مذہب کو دیا جا سکتا ہے جو کسی شے کے وجود

کے بعد اس کے عدم کو جائز رکھتا ہے۔ اس لیے اس سے پوچھا جا سکتا ہے کہ اس پر کونسی
چیز طاری ہوئی؟ ہمارے پاس تو کوئی شے موجود ہو کر پھر معدوم نہیں ہو سکتی۔ اعراض کے
معدوم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ان پر ان کا ضد طاری ہوتا ہے جو خود بھی موجود ہے، عدم
خالص کا طاری ہونا نہیں جو کوئی چیز نہیں، پس جو چیز کہ چیز ہی نہ ہو اس کا وصف طریان کے
ساتھ کیسے ہو سکتا ہے! جیسے ہم کہیں کہ قوں پر سفیدی طاری ہوتی ہے تو یہاں طاری ہونے
والی چیز سفیدی ہے جو موجود ہے، ہم یہ تو نہیں کہتے کہ عدم سیاہی طاری ہوا ہے۔

یہ قول فاسد ہے دو وجہ سے

(۱) سوال ہوتا ہے کہ سفیدی کا طاری ہونا آیا عدم سیاہی پر متضمن ہے یا نہیں؟
اگر کہو کہ نہیں، تو گویا عقل کا بطلان کر رہے ہو، اگر کہو کہ ہاں، تو ہم پوچھتے ہیں کہ متضمن غیر
متضمن ہے یا وہی ہے؟ اگر کہو کہ وہی ہے تو یہ متناقض بات ہوگی کیونکہ کوئی شے اپنے آپ
کی متضمن نہیں ہوتی، اور اگر کہو کہ اس کے سوا ہے تو یہ غیر معقول ہے یا نہیں؟ اگر کہو کہ
نہیں تو ہم پوچھتے ہیں کہ تم نے یہ کیسے جانا کہ وہی متضمن ہے؟ اور اس پر اس کے متضمن
ہونے کا حکم لگانا ہی گویا اس کے معقول ہونے کا اعتراف ہے، اور اگر کہو کہ ہاں، تو یہ
متضمن معقول جو کہ عدم سیاہی ہے قدیم ہے یا حادث؟ اگر قدیم ہے تو وہ محال
ہے، اور اگر کہو کہ حادث ہے، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ حدوث کے ساتھ موصوف، معقول
کیسے نہیں ہوتا؟ اور اگر کہو کہ نہ قدیم ہے نہ حادث ہے تو وہ محال ہے، کیونکہ طریان سفیدی
سے پہلے کہا جائے کہ سیاہی معدوم ہے تو یہ غلط ہوگا اور اس کے بعد یہ کہا جائے کہ وہ معدوم
ہے تو یہ درست ہوگا، کیونکہ وہ لامحالہ طاری ہے، اور یہی طاری، معقول ہے تو جائز ہوگا کہ
اسے قدرت قادر کی طرف منسوب کیا جائے۔

(۲) فلاسفہ کے نزدیک بعض اعراض ایسے ہیں جو بغیر کسی ضد کے معدوم
ہو جاتے ہیں، کیونکہ جو حرکت ان کے عدم کے لیے ہوتی ہے ان کی ضد کی حرکت
نہیں، اور اس کے اور سکون کے مابین جو تقابل ہے وہ گویا کہ ملکہ اور عدم کا مقابلہ ہے، یعنی
وجود و عدم کا مقابلہ، اور سکون کے معنی عدم حرکت کے ہیں، پس جب حرکت معدوم ہو جائے
گی تو سکون تو طاری نہیں ہوگا، جو اس کا ضد ہے، اور وہ عدم محض ہے، یہی وہ صفات جو
از قبیل استکمال ہیں جیسے کہ آنکھ کی رطوبت جلیدیہ میں محسوسات کی تصویروں کا چھپنا، بلکہ
معقولات کی تصویروں کا ذہن بلکہ دل میں چھپنا، کیوں کہ اس قول کا مطلب یہ ہے کہ کسی

وجود کا افتتاح کیا جاتا ہے بغیر اس کی ضد کے زوال کے، اور وہم (یعنی تصویریں) جب معدوم ہو جاتی ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ان کا وجود زائل ہو گیا بغیر کسی ضد کے تعاقب کے، تو ان کا زوال عبارت ہے عدم محض سے جو طاری ہوا ہے۔ لہذا عدم طاری کا وقوع سمجھ میں آ گیا یعنی معقول ہو گیا، اور جس چیز کا بذاتہ واقع ہونا سمجھ میں آ سکتا ہے (چاہے وہ کوئی چیز ہو) اس کا قادر مطلق کی طرف منسوب ہونا بھی سمجھ میں آ سکتا ہے۔

پس یہ ظاہر ہو گیا کہ جب بھی کسی حادثہ کا وقوع ہونا ارادہ قدیمہ سے تصور کیا جا سکتا ہے تو کسی واقع کے عدم یا وجود ہونے کی صورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا جا سکتا۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ (۳)

فلاسفہ کے اس قول کی تلبیس کے بیان میں کہ خدائے تعالیٰ فاعل و صانع عالم ہے، اور عالم اس کے فعل اور صنعت سے ظہور میں آیا ہے

ان کا یہ بیان محض ظاہری قیمت رکھتا ہے حقیقی نہیں۔

دہریوں کو چھوڑ کر تمام فلاسفہ اس بات پر متفق ہیں کہ کائنات کے لیے صانع کا وجود ہے، اور اللہ تعالیٰ ہی صانع عالم ہے اور اسی کا فاعل بھی ہے، اور کائنات اسی کی صنعت و فعل سے ظہور پذیر ہوئی ہے۔ مگر ان کے اصول کی بنا پر یہ بیان ایک قسم کی تلبیس ہے کیونکہ ان کے اصول کے لحاظ سے تو عالم کا صانع ہونا ہی نہیں چاہئے، اور اس کی تین وجوہ ہیں۔

ا۔ ایک وجہ کا تعلق تو خود فاعل کی ماہیت سے ہے۔
ب۔ دوسری کا تعلق خود فعل کی ماہیت سے ہے۔
ج۔ ایک وجہ وہ ہے جو فعل و فاعل کی درمیانی نسبت سے تعلق رکھتی ہے۔
(۱) جس وجہ کا تعلق فاعل کی ماہیت سے ہے وہ یہ ہے کہ صانع عالم کا صاحب

ارادہ وصاحب اختیار کل ہونا ضروری ہے، جو اپنی مشیت میں آزاد ہو، مگر ان کے پاس اس کی ہستی ایسی نہیں ہے اس کا کوئی ارادہ ہی نہیں، بلکہ ارادہ اس کی کوئی صفت ہی نہیں ہے، جو کچھ بھی اس سے صادر ہوتا ہے وہ لزومی اور اضطراری طور پر ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ عالم قدیم ہے، حادث جو ہے وہ محض فعل ہے۔

تیسرے یہ کہ خدائے تعالیٰ ان کے نزدیک ہر اعتبار سے ایک ہے اور ایسے ایک سے صرف ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے، اور عالم تو مختلف چیزوں سے مرکب ہے، وہ اس سے کیسے صادر ہو سکتا ہے؟ اب ہم آگے ان کی ان تینوں وجوہ پر روشنی ڈالیں گے۔ اور ساتھ ساتھ یہ بھی بتائیں گے کہ ان کے دلائل کس قدر مغالطہ آمیز ہیں۔

تردید وجہ اول:

ہم کہتے ہیں کہ فاعل عبارت اس ہستی سے ہے۔ جس سے فعل، ارادہ فعل کے ساتھ صادر ہوتا ہے علی السبیل الاختیار، اور شے مقصود کے علم کے ساتھ صادر ہوتا ہے، اور تمہارے پاس تو عالم خدائے تعالیٰ سے ایسے صادر ہوتا ہے جیسا کہ معلول علت سے، گویا صادر ہونا لازم وضروری ہی اور اس کا رفع ہونا خدائے تعالیٰ سے متصور نہیں ہو سکتا۔ عالم کا لزوم اس کی ذات سے ایسا ہی ہے، جیسا کہ کسی شخص کے سایہ کا لزوم اس کی ذات سے، یا نور کا لزوم سورج سے، اور ظاہر ہے کہ اس کو کسی چیز کا فعل قرار نہیں دیا جا سکتا اگر مثال تو ایسی ہے جیسے کوئی کہے کہ روشنی، چراغ کا فعل ہے اور سایہ شخص کا فعل ہے، تو اس میں جواز کا تکلف پایا جائے گا، اور یہ جواز حدود سے خارج سمجھا جائے گا، یا یہ کہا جائے گا کہ اس نے ان الفاظ کو بطریق استعارہ استعمال کیا ہے، جو مستعار لہ، اور مستعار منہ کے درمیان وصف واحد کی شارکت کے وقوع پر مبنی ہو رہا ہے اور وہ یہ کہ فاعل سبب ہے علی الجملہ، جیسے چراغ روشنی کا سبب ہے اور سورج نور کا، لیکن فاعل کو فاعل صانع محض سبب کی بنا پر نہیں کہا جا سکتا، بلکہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ علی وجہ مخصوص سبب ہے، یعنی ارادہ واختیار کی وجہ سے سبب ہے، جیسے کوئی کہے کہ دیوار فاعل نہیں ہے، اور پتھر فاعل نہیں ہے اور جماد (جسم غیر نامی) فاعل نہیں ہے، فعل تو جاندار کا کام ہے، کوئی اس کا انکار نہیں کر سکتا، اور کوئی اس کو جھوٹا نہیں کہہ سکتا، لیکن فلاسفہ کی رائے میں پتھر کا بھی ایک فعل ہے، اور وہ ثقل وگرانی یا میل جانب مرکز ہے۔ اسی طرح آگ کا بھی فعل ہے، اور وہ حرارت کا پیدا کرنا ہے۔ ان کا یہ یقین ہے کہ جو چیز خدا سے صادر

ہوتی ہے وہ ان تمام اشیاء کے مشابہ ہے۔ لیکن یہ ایک فضول سی بات ہے۔

اگر کہا جائے کہ ہر موجود بذاتہ واجب الوجود نہیں ہوتا، بلکہ وہ موجود بغیرہ ہوتا ہے تو ہم اس چیز کا نام "مفعول" رکھتے ہیں اور اس کے سبب کو "فاعل" کہتے ہیں۔ ہمیں اس کی فکر نہیں کہ سبب فاعل بالطبع ہے یا بالارادہ ہے، جیسا کہ تم اس کی فکر نہیں کرتے کہ فاعل بالوسیلہ ہے یا بغیر وسیلہ۔ بلکہ فعل ایک جنس ہے اور اس کی تقسیم دو نوع میں کی جاتی ہے۔ ایک وہ جو بوسیلہ واقع ہوتا ہے، دوسرا وہ جو بغیر وسیلہ واقع ہوتا ہے، نیز جنس ہونے ہی کے اعتبار سے اس کی تقسیم دو طرح ہو سکتی ہے۔ ایک وہ جو بالطبع واقع ہوتا ہے، دوسری وہ جو بالاختیار واقع ہوتا ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ جب ہم "کیا" کہتے ہیں اور اس سے فعل بالطبع مراد لیتے ہیں تو یہ تقاضا ہمارے عام لفظ "کیا" کا متناقض نہیں ہوتا، بلکہ نوع فعل کی کا ایک بیان ہوتا ہے جیسا کہ ہم کہیں "کیا" اور اس سے بلا وسیلہ کرنے کا ارادہ کریں اور یہ بوسیلہ کرنے کا متناقض نہیں ہوگا، بلکہ عام لفظ "کیا" کی ایک نوع اور ایک بیان ہوگا، اور جب ہم کہتے ہیں "کیا" اور اس سے بالاختیار کرنا مراد لیتے ہیں تو یہ تکرار نہیں ہوگی، جیسے ہم کہیں "حیوان انسان" (تو اس میں عام اور خاص مفہوم کی شرکت ہے، تناقض نہیں ہے اسی طرح) لفظ مذکور نوع فعل کا ایک بیان ہوگا، جیسے ہم کہیں کہ "بوسیلہ کیا"۔ اگر ہمارا قول "کیا" ارادہ کا متضمن ہے اور ارادہ فعل کی ذاتیت سے تعلق رکھتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ فعل ہے تو ہمارا قول "کیا" بالطبع متناقض ہوگا جیسا کہ "کیا" اور "نہیں کیا" تو ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ تسمیہ فاسد ہے، کیونکہ ہر سبب کو ہر لحاظ سے فاعل کہنا جائز نہیں ہو سکتا ہے نہ ہر مسبب مفعول ہو سکتا ہے، اگر ایسا ہو تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ جماد کے لیے فعل نہیں ہے اور فعل صرف حیوان کے لیے ہے، اور یہ بات تو مسلم ہے کہ جماد کا بھی فعل ہوتا ہے، مگر صرف بطور استعارہ اس کو فاعل کہا جاتا ہے، جیسا کہ "طالب" کو مجازاً "مرید" کہا جاتا ہے۔ جیسے ہم کہتے ہیں پتھر لڑھکتا ہے، کیونکہ وہ مرکز کا ارادہ کرتا ہے اور اس کا طالب ہوتا ہے، اور طلب و ارادہ حقیقت میں تصور نہیں کیے جا سکتے جب تک کہ شئے مقصود مطلوب کے علم کے ساتھ اس کا تصور نہ ہو، اور سوائے جاندار کے اور کسی کے ساتھ ارادے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ رہا تمہارا قول کہ لفظ "کیا" عام ہے اور وہ بالطبع اور بالارادہ دونوں حالتوں میں تقسیم ہوتا ہے تو یہ غیر مسلم ہے۔ جیسے کوئی کہے "ارادہ کیا" لفظ عام ہے اور دو حالتوں میں تقسیم ہوتا ہے ایک وہ ہے جس میں کوئی شخص ارادہ

کرتا ہے، شے مقصود کے علم کے ساتھ دوسری میں ارادہ تو کرتا ہے مگر شے مقصود کا علم نہیں، تو ایسا کہنا فاسد ہوگا، کیونکہ ارادہ ضرورتاً علم ہی کو متضمن ہوتا ہے، ایسا ہی فعل ضرورتاً ارادے ہی کو متضمن ہوتا ہے۔

رہا تمہارا قول کہ لفظ "کیا" "بالطبع" پہلی حالت کا نقیض نہیں ہے تو عرض ہے کہ ایسا نہیں، حقیقت میں وہ اس کا نقیض ہی ہے مگر اس کا نقیض ہونا سطحی نظر میں پایا نہیں جاتا اور طبع اس سے شدت کے ساتھ نفور نہیں کرتی، کیونکہ وہ مجاز باقی رہتا ہے، اور چونکہ وہ ہر اعتبار سے مسبّب ہوتا ہے اور فاعل بھی مسبّب ہے تو مجازاً اس کا نام فعل رکھا گیا ہے۔

اور جب یہ کہا جائے کہ "بالاختیار کیا" تو وہ حقیقی تکرار کہلائے گی، جیسا کہ کہیں "ارادہ کیا" اور وہ اپنی شے مقصود سے واقف ہے، البتہ اس کا تصور تب نہ ہوگا جبکہ کہا جائے صرف "کیا" مجازی طور سے، اور جب حقیقی طور پر "کیا" کہا جائے تو نفس کو اس قول سے کہ "بالاختیار کیا" بے نفور نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے معنی حقیقی طور پر کرنے ہوں گے، نہ کہ مجازی طور پر جیسا کہ کوئی کہے "زبان سے بات کی" یا "آنکھ سے دیکھا" تو جائز نہ ہوگا کہ اس کے معنی میں دل کی نظر (یعنی شعوری نظر) کو مجازی طور پر سمجھا جائے، ایسے ہی ہاتھ اور سر کی حرکت کے بارے میں گفتگو ہو مثلاً کوئی کہے کہ "اس نے اپنے سر سے کہا" یعنی اشارہ کیا تو یہی وجہ ہے کہ اگر کہا جائے کہ زبان سے کہا اور آنکھ سے دیکھا تو یہ بدلالت ہوگا۔ اس کے معنی نفی احتمال مجاز کے ہوں گے، اور یہ قدم کی لغزش کا مقام ہے یہاں ان اغبیاء کی دھوکا دہی سے ہوشیار رہنا چاہئے۔ اگر یہ کہا جائے کہ فاعل کو فاعل کا نام رکھنا لغوی اعتبار سے ہے، ورنہ عقلی طور پر تو ظاہر ہوتا ہے کہ جو چیز کسی چیز کا سبب ہوتی ہے وہ دو طرف منقسم ہوتی ہے، یا تو وہ ارادی طور پر سبب ہوتی ہے یا غیر ارادی طور پر، البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ فاعل کو فاعل کہنا دونوں قسموں میں حقیقی طور پر ہے یا نہیں؟ اس کے انکار کی کوئی صورت نہیں ہے، کیونکہ عرب کہتے ہیں النار تحرق "آگ جلاتی ہے" والسیف یقطع "تلوار کاٹتی ہے" والثلج یبرد "برف ٹھنڈا کرتی ہے" والسقمونیا یسهل "سقمونیا اسہال لاتی ہے" والخبز یشبع "روٹی سیر کرتی ہے" والماء یروی "پانی پیاس بجھاتا ہے" اسی طرح ہم کہتے ہیں "مارتا ہے" اس کے معنی یہ ہیں کہ مارنے کا فعل اس سے سرزد ہوتا ہے۔ ہمارا کہنا کہ جلاتا ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ جلانے کا کام کرتا ہے، ایسا ہی کہنا کاٹتا ہے یعنی کاٹنے کا کام کرتا ہے، اگر تم کہو کہ یہ سب مجازی ہے تو یہ ایک قسم کی بے ضابطہ بات ہوگی۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ سب بطریق مجاز ہے اور فعل حقیقی تو وہی ہوتا ہے جو بالارادہ ہو، اس کی دلیل یہ ہے کہ مثلاً ہم کوئی حادث فرض کریں جس کا حصول دو امر پہ موقوف ہو، ایک ارادی دوسرا غیرارادی، تو عقل فعل کو ارادے ہی کی طرف نسبت دے گی، اور لغوی طور پر بھی ایسا ہی سمجھا جائے گا جیسے کہا جائے کہ ایک انسان آگ میں ڈالا گیا اور وہ مر گیا تو ڈالنے والا قاتل ہوگا نہ کہ آگ، اور یہ کہا جائے کہ فلاں شخص نے اس کو قتل کیا تو یہی بات صحیح ہوگی، اگر اسم فاعل کا اطلاق صاحب ارادہ اور بے ارادہ دونوں پہ برابر سمجھا جائے اور ایک کو حقیقی طور پر، اور دوسرے کو بطور استعارہ (یعنی مجازی طور پر) نہ سمجھا جائے تو کیوں لغوی اور عرفی و عقلی اعتبار سے قتل کو صرف صاحب ارادہ سے منسوب کیا جاتا ہے؟ حالانکہ آگ ہی محل قتل کی علت قریبی ہے، اور آگ میں گرنے والے شخص کا فعل کچھ نہیں سوائے اس کے کہ مقتول اور آگ کو ایک جگہ جمع کر دے مگر ایسا نہیں، بلکہ اس کو اور آگ کو ایک جگہ جمع کرنے کا فعل بالارادہ ہوتا ہے اور آگ کی تاثیر بلا ارادہ ہوگی مگر وہ بھی قاتل کہلائے، البتہ اس کا یہ قاتل کہلانا استعارہ کے طور پر ہوگا، لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ فاعل وہی ہوگا جس سے فعل ارادہ کے ساتھ صادر ہو، اسی طرح اگر کائنات کے فعل میں اللہ تعالیٰ صاحب ارادہ اور صاحب اختیار نہ سمجھا جائے تو وہ صرف مجازی طور پر صانع اور فاعل سمجھا جائے گا۔

اگر کہا جائے کہ ہم خدائے تعالیٰ کے فاعل ہونے سے یہ مراد لیتے ہیں کہ وہ اپنے سوائے ہر موجود کے وجود کا سبب ہے، اور عالم کا قوام اسی سے ہے، اور وجود باری تعالیٰ نہ ہو تو وجود عالم کا تصور بھی نہیں ہو سکتا، اگر باری تعالیٰ کا عدم فرض کیا جائے تو عالم کا عدم ثابت ہوگا، جیسا کہ اگر سورج کا عدم فرض کیا جائے تو نور کا عدم بھی ماننا ہوگا، اسی طرح ہم خدا کو فاعل سمجھتے ہیں، اگر مخالف انکار کرتا ہے کہ اس معنی میں فعل ثابت نہیں ہوتا تو اس کو دوسرا لفظ اختیار کرنا چاہئے۔

ہمارا جواب یہ ہوگا کہ ہماری غرض یہ بتلانا ہے کہ اس معنی پر ہم فعل و صنعت کے لفظوں کا اطلاق نہیں کر سکتے، فعل و صنعت کے معنی وہی ہیں جو حقیقی طور پر ارادہ سے صادر ہونے کے ہوتے ہیں، اور تم حقیقت میں فعل کے معنی کی نفی کر چکے ہو، اور محض اسلامی کے مظاہرے میں محض لفظ کا اظہار کر رہے ہو، کسی مذہب کو بے معنی الفاظ کے استعمال پر سراہا نہیں جا سکتا، اس کی صراحت کر دو کہ خدائے تعالیٰ کا کوئی فعل نہیں ہوتا تاکہ معین

اسلام سے تمہارے معتقدات کا پردہ چاک ہو جائے۔ تلبیس سے کام نہ لو یہ کہتے ہوئے کہ خدائے تعالیٰ صانع عالم ہے اور عالم اس کی صنعت ہے۔ تمہارے پاس تو صرف الفاظ کا ذخیرہ ہے حقیقت کی نفی ہے۔ اور اس مسئلہ (یعنی اس فعل) سے مقصود تمہاری اس تلبیس کی پردہ دری ہے۔

دوسری وجہ

فلاسفہ کے اصول کی بنیاد پر "عالم" اللہ تعالیٰ کا فعل ثابت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ فعل کی شرط ان کے ہاں معدوم ہے۔ فعل عبارت ہے "احداث کائنات" سے اور کائنات تو ان کے پاس قدیم ہے، حادث نہیں۔ اور فعل کے معنی ہیں بذریعہ احداث شے کو عدم سے وجود میں لے آنا۔ اور اس کا قدیم میں تصور نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ موجود کی ایجاد ممکن نہیں۔ اس وقت شرط فعل یہ ہوگی کہ عالم حادث ہو مگر عالم تو ان کے پاس قدیم ہے۔ پھر یہ کیسے خدا کا فعل ہوگا؟

اگر کہا جائے کہ حادث کے معنی ہیں "موجود بعد عدم" تو ہم یہ بحث کرتے ہیں کہ فاعل نے جب حادث کیا تو صدور میں آنے والا (یعنی عالم) اس سے ضرور متعلق تھا۔ اگر متعلق تھا تو وجود مجرد کی حیثیت سے تھا یا عدم مجرد کی حیثیت سے؟ یا دونوں حیثیتوں سے؟ اور یہ کہنا تو باطل ہے کہ اس سے متعلق چیز عدم سابق ہے، کیونکہ فاعل کا اثر عدم پر نہیں ہو سکتا۔ اور عدم اس حیثیت سے کہ وہ عدم ہے کسی فاعل کا محتاج بھی نہیں ہو سکتا تو اب یہی کہا جائے گا کہ وہ بحیثیت موجود اس سے متعلق ہوتا ہے۔ اور اس سے صادر ہونے والی چیز وجود مجرد ہے۔ اور اس کی ذات وہ ہے جس کی طرف سوائے وجود کے کسی چیز کی نسبت نہیں دی جا سکتی۔ اگر وجود کو دائمی فرض کیا جائے تو نسبت کو بھی دائمی فرض کرنا ہوگا۔ اور اگر یہ نسبت دائمی بھی جائے تو منسوب الیہ تو زیادہ فاعل اور زیادہ دوام کی تاثیر رکھنے والا ہوگا، کیونکہ وہ فی الحال فاعل کے ذریعے عدم سے متعلق نہیں ہوتا ہے۔ باقی رہا یہ کہنا کہ اس حیثیت سے کہ وہ حادث ہے اس سے متعلق ہے۔ اور حادث ہونے کے معنی تو یہی ہیں کہ وہ عدم کے بعد وجود میں آیا ہے۔ حالانکہ عدم اس سے متعلق نہیں ہوا۔ اگر عدم کی سبقت وجود پر وصف لائی جائے۔ اور یہ کہا جائے کہ اس سے متعلق مخصوص وجود ہے نہ کہ مجرد وجود، اور وہ

وجود مسبوق بالعدم ہے تو یہ کہا جائے گا کہ اس کا مسبوق بالعدم ہونا فاعل کے فعل کی وجہ سے نہیں ہے، یہ وجود تو وہ ہوگا جس کا صدور فاعل سے اسی وقت متصور ہوگا جبکہ عدم کو اس پر سابق مانا جائے اور عدم کی سبقت فاعل کے فعل کی چیز نہیں ہے، لہٰذا اس کا مسبوق بالعدم ہونا فاعل کا فعل ہوسکتا ہے نہ اس سے تعلق رکھتا ہے، پس اس کی شرط اس کے فعل ہونے پر ایسی شرط ہے جو فاعل کو اس میں غیر موثر بنا دیتی ہے۔

رہا تمہارا یہ قول کہ موجود کی ایجاد ممکن نہیں تو اگر اس سے تمہاری مراد یہ ہے کہ عدم کے بعد وجود از سر نو دوبارہ نہیں ہوسکتا تو صحیح ہے، اور اگر یہ مراد ہے کہ وہ اپنے موجود ہونے کی حالت میں موجد کی وجہ سے موجود نہیں ہوتا تو ہم یہ ظاہر کر چکے ہیں کہ وہ اپنے موجود ہونے کی حالت میں موجود ہوسکتا ہے نہ کہ معدوم ہونے کی حالت میں، تو شے بھی اسی وقت موجود ہوگی جب کہ فاعل اس کا موجد ہو، اور بحالت عدم، فاعل اس کا موجد تو نہیں ہوسکتا، اس کے وجود کی صورت ہی میں ہوسکتا ہے، اور ایجاد کا قریب قریب مطلب ہی یہ ہے کہ فاعل اس کو موجود کر رہا ہے اور مفعول موجود ہو رہا ہے کیونکہ وہ عبارت ہے نسبت موجد کی موجد کی طرف، اور یہ سب چیزیں وجود کے ساتھ ہی ہوں گی نہ کہ اس سے پہلے، لہٰذا ایجاد موجود ہی کے ساتھ ہوگی، اگر ایجاد سے مراد وہ نسبت ہے جس سے فاعل موجد ٹھہرتا ہے اور مفعول موجود، اس لیے ہمارا یہ فیصلہ ہے کہ عالم خدائے تعالیٰ کا ازلی اور ابدی فعل ہے، اور کوئی حالت ایسی نہیں جس کا خدائے تعالیٰ فاعل نہ ہو، کیونکہ وجود فاعل سے ربط رکھتا ہے، اگر یہ ربط ہمیشہ رہتا ہے تو وجود بھی ہمیشہ رہے گا، اگر منقطع ہو جاتا ہے تو وجود بھی منقطع ہو جائے گا، ایسا نہیں جیسا کہ تم سمجھتے ہو کہ اگر باری تعالیٰ کا عدم فرض کیا جائے تو عالم باقی رہتا ہے، کیونکہ تم گمان کرتے ہو کہ وہ ایک بانی کی طرح ہے بنائے عمارت کے ساتھ، اور وہ بانی کو معدوم کھتا اور بنا کو باقی کھتا ہے، بنا کی بقا بانی کی وجہ ہی سے نہیں ہے بلکہ اس کی ترکیب میں یبوست مسک (روک رکھنے والی خشکی) کی وجہ سے ہے اور اگر اس میں قوت مسک، جیسے پانی، نہ ہو تو شکل حادث کی بقا کا تصور باوجود اس کے لیے فعل فاعل کے ممکن نہیں ہوسکتا۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ فعل جو فاعل سے متعلق ہوتا ہے وہ بحیثیت اس کے حدوث کے ہوتا ہے نہ کہ بحیثیت اس کے عدم سابق کے، اور نہ صرف موجود ہونے کی حیثیت سے۔ وہ فاعل سے اس کی اپنی دوسری حالت وجود میں متعلق نہیں ہوتا یعنی جب کہ وہ ایک موجود

تھا، بلکہ اس کی اپنی حالت حدوث میں اس سے متعلق ہوتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ نام ہے حدوث وخروج کا عدم سے وجود کی طرف، اگر اس سے معنی حدوث کی نفی کر دی جائے تو اس کا فعل ہونا امر معقول نہیں ہو سکتا۔ .... اور نہ فاعل کے ساتھ اس کا تعلق معقول ہو سکتا ہے۔ تمہارے قول کی بنا پر جس کا حادث ہونا تو اس کے مسبوق بالعدم ہونے کے معنی پر محمول کیا جائے گا، اور اس کا مسبوق بالعدم ہونا فاعل کا فعل یا صانع کی صنعت نہیں ہو سکتی، لیکن وہ اپنے وجود کی تکوین کے لیے فعل فاعل ہی کی شرط کا تابع ہے، یعنی اس کا مسبوق بالعدم ہونا، اور وجود جو کہ مسبوق بالعدم نہ ہو بلکہ دائمی ہو تو وہ فاعل کے فعل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اور ہر وہ چیز جو اپنے فعل ہونے پر بحیثیت فعل شرط نہیں ضروری ہے کہ فاعل ہی کا فعل ہو، اور فاعل کی ذات، اس کا علم، اور اس کا ارادہ اور اس کی قدرت اس کے فاعل ہونے کے لیے شرط نہیں، اور یہ فاعل کے اثر سے نہیں ہے، اور نہ فعل بغیر موجود کے سمجھ میں آ سکتا ہے، لہذا فاعل کا وجود اس کے علم، اس کے ارادے اور اس کی قدرت کی طرح فاعل ہونے کے لیے بطور شرط ہوگا، خواہ یہ فاعل کی نسبت کا نتیجہ ہو یا نہ ہو۔

اگر کہا جائے کہ تم نے فعل کے فاعل کے ساتھ ہونے اور اس سے غیر متاخر ہونے کے جواز کا اعتراف تو کر لیا، اب یہ لازم آتا ہے کہ اگر فعل حادث ہوگا تو فاعل بھی حادث ہوگا، اور اگر وہ قدیم ہوگا تو فاعل بھی قدیم ہوگا، اگر تم نے فاعل کے فعل کو تاخر زمانی کے ساتھ مشروط کیا ہے تو یہ محال ہے، کیونکہ مثلاً کوئی پانی میں ہاتھ ہلاتا ہے تو ساتھ ہی پانی کا ہلنا بھی ضروری ہے، پانی تو پہلے ہے گا نہ بہت بعد، کیونکہ اگر اس کے بہت دیر بعد ہلے تو ہاتھ کا کسی مقام پر ہونا سمجھ میں نہ آئے گا، اور اگر پیچھے ہے تو پھر اس ہلنے کا تعلق ہاتھ سے نہیں ہے، اس کا اس کے ساتھ ہی ہونا اس کا معلول ہے، اور فعل اسی کی وجہ سے ہے، اگر ہم فرض کریں کہ ہاتھ قدیم سے پانی میں ہل رہا ہے تو گویا پانی کا ہلنا بھی اس کے ساتھ ساتھ ہمیشہ سے ہے، اور جو اپنی ہمیشگی کے ساتھ اس کا معلول و معقول ہے، اس کی دوامیت کا مفروضہ محال نہیں ہو سکتا، عالم کی ایسی ہی نسبت خدائے تعالیٰ کے ساتھ ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ ہم فعل کا فاعل کے ساتھ ہونا محال نہیں سمجھتے، ہم فعل کو حادث سمجھتے ہیں جیسا کہ پانی کا ہلنا، یہ عدم سے حادث ہوتا ہے تو یہ جائز ہوگا کہ فعل ہو، چاہے

ذات فاعل سے متاخر بعید ہو یا قریب ہو، البتہ ہم عالم جس بات کو کہتے ہیں وہ فعل کا قدیم
ہونا ہے، کیونکہ جو چیز عدم سے حادث نہ ہوگی تو اس کا نام فعل رکھنا ایک مجازی بات ہوگی نہ
کہ حقیقی، رہ گئی معلول اور علت کی ساتھ داری، تو دونوں کا حادث ہونا بھی جائز ہو سکتا ہے
اور دونوں کا قدیم ہونا بھی، مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ علم قدیم ذات قدیم سبحانہ تعالیٰ کی بحیثیت
اس کے عالم ہونے کے علت ہے، اس میں کوئی موقع اعتراض کا نہیں ہے، اعتراض اس
چیز پر ہے جو فعل کہلایا جاتا ہے۔ کیونکہ معلول علت کو فعل علت نہیں کہا جا سکتا مگر مجازاً، ہاں
جو چیز فعل کہلاتی ہے اس کی شرط یہ ہے کہ عدم سے حادث ہو، اگر کوئی جائز رکھے وہ بلا قدیم
دائم بالوجود کو اس کے غیر کا فعل کہنا مجازاً جائز رکھے تو یہ مجاز ایک قسم کا استعارہ ہوگا، اور تمہارا یہ
قول کہ اگر ہم پانی کی حرکت کو انگلیوں کے ساتھ قدیم دائم فرض کریں تو "پانی کی حرکت
..........فعل کی تعریف سے خارج نہیں ہو سکتی" ایک قسم کا دھوکا ہے، کیونکہ
انگلیوں کا تو کوئی ذاتی فعل نہیں ہے، البتہ فاعل جو ہے وہ انگلیوں والا ہے، جو صاحب ارادہ
ہے، اگر ہم اس کو قدیم فرض کریں تو انگلیوں کی حرکت تو اس کا فعل ہوگی، اس حیثیت سے کہ
ہر جز حرکت جو عدم سے حادث ہو اس اعتبار سے فعل ہوگا، رہی پانی کی حرکت، تو ہم یہ نہیں
کہتے کہ وہ اس شخص کا فعل ہے جس نے اپنا ہاتھ پانی میں ہلایا، بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کا فعل
ہے، اور کسی صورت پر بھی ہو فعل ہے، اس حیثیت سے کہ وہ حادث ہے، علاوہ اس کے کہ وہ
دائم الحدوث ہے، وہ بھی فعل ہے، اس حیثیت سے کہ وہ حادث ہے۔

اگر کہا جائے کہ جب تم نے فاعل کی طرف فعل کے نسبت کا اس حیثیت سے کہ
وہ اس کے ساتھ موجود رہتا ہے اعتراف کر لیا، اور مان لیا کہ یہ ویسی ہی نسبت ہے جیسی کہ
معلول کی علت کے ساتھ ہوتی ہے، اور تم علت کی نسبت میں تصور دوام کو بھی تسلیم کر چکے
ہو، تو ہم کہتے ہیں کہ ہماری مراد عالم کے فعل ہونے سے ہے، اس کا معلول دائم الصفت ہونا
خدائے تعالیٰ کا، اگر تم اس کا فعل نام نہیں رکھتے ہو تو پھر کوئی دوسرا نام رکھ لو۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ اس فصل سے ہمارا مدعا یہی ثابت کرنا ہے کہ تم لوگ اس نام
کے تجمل سے بے تحقیق کام چلاتے ہو، اور حقیقت میں تمہارے نزدیک خدائے تعالیٰ فاعل
حقیقی نہیں ہے، اور نہ عالم اس کا فعل حقیقی ہے، اور اس اسم کا اطلاق مجازی طور پر کرتے
ہو نہ کہ حقیقی طور پر، اور یہ صاف ظاہر ہو چکا ہے۔

تیسری وجہ

اس بارے میں یہ ہے کہ فلاسفہ کے اصول کی بنا پر عالم خدائے تعالیٰ کا فعل نہیں ہوسکتا، کیونکہ وہ فعل و فاعل کے درمیان ایک شرط مشترک بتلاتے ہیں وہ یہ ہے کہ " ایک سے ایک ہی چیز صادر ہوسکتی ہے" اور مبداً اوّل تو ہر صورت سے ایک ہے، اور کائنات مختلف چیزوں سے مرکب ہے، تو اس اصول کے اعتبار سے تصور نہیں کیا جاسکتا کہ عالم ان کے نزدیک خدا تعالیٰ کا فعل ہے۔

اگر کہا جائے کہ عالم سارے کا سارا خدا تعالیٰ سے بغیر واسطہ صادر نہیں پایا ہے، بلکہ اس سے جو صادر ہوا ہے وہ وجود واحد ہی ہے جو اول مخلوقات بھی ہے اور جسے "عقل مجرد" بھی کہا جاتا ہے، اور جو جوہر مجرد ہے اور قائم بالذات ہے، غیر متحیز ہے، اپنی ذات کا علم رکھتا ہے اور اپنے مبداء کو پہچانتا ہے، شریعت کی زبان میں اسے فرشتہ کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، پھر اس سے تیسری چیز صادر ہوتی ہے، تیسری سے چوتھی، اس طرح توسط موجودات پیدا ہوجاتی ہے۔

فعل کے اس اختلاف و کثرت کی چند صورتیں ہوں گی:

(۱) یا تو یہ قوائے فاعلہ کے اختلاف کی وجہ سے ہوگا جیسے کہ ہمارے افعال جو قوت شہوانی کے تابع ہوتے ہیں قوت غضبی سے مختلف ہوتے ہیں۔

(۲) یا یہ اختلاف مواد کی وجہ سے ہوگا، جیسے کہ دھوپ دھلے ہوئے کپڑے کو سفید کردیتی ہے مگر انسان کے چہرے کو سیاہ کردیتی ہے، اور بعض جواہر کو گلا دیتی ہے اور بعض کو جما کر سخت کردیتی ہے۔

(۳) یا یہ اختلاف آلات کی وجہ سے ہوگا، جیسا کہ کوئی بڑھئی لکڑی کو آرے سے چیرتا ہے، بسولے سے چھیلتا ہے، اور برمے سے سوراخ بناتا ہے۔

(۴) یا یہ اختلاف کثرت وسائط کی وجہ سے ہوگا، اس طرح کہ وہ تو کام ایک ہی کرے مگر اس فعل سے دوسرا فعل ظہور میں آئے، اس طرح افعال کی کثرت ہوتی جائے۔

اور ان تمام اقسام کا صرف مبدأ اوّل میں ہونا محال ہے کیونکہ اس کی ذات میں اختلاف نہیں ہے۔ نہ دوئی ہے، نہ کثرت ہے، جیسے کہ توحید کے دلائل میں آگے بیان ہوگا، اور نہ وہاں مواد کا اختلاف ہے (اور یہ کلام مبدأ اوّل میں ہے جس کو مثلاً مادۂ اولی

فرض کیا جائے) اور نہ وہاں اختلاف آلات ہے کیونکہ خدائے تعالیٰ کے ساتھ اس کا ہم
رتبہ کوئی وجود نہیں ہے (اور یہ کلام حدوث آلہ اولیٰ میں ہے) لہٰذا اس کے سوائے جو کچھ
عالم میں اللہ تعالیٰ سے صادر ہوتا ہے بطریق توسط ہی صادر ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے
بتلایا جاچکا ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ: اس سے یہ لازم آتا ہے کہ عالم میں ایک چیز بھی
مفردات سے مرکب نہیں ہو سکتی، بلکہ تمام موجودات اکائیاں یا مفردات ہی ہوتے
ہیں، اور ہر اکائی دوسری اپنی مافوق اکائی کے لیے معلول ہے اور اس کے ماتحت اکائی کی
علت ہے، یہاں تک کہ سلسلہ اس معلول تک آ ٹھہرتا ہے جس کا پھر کوئی معلول نہیں، جیسا
کہ اس کے برعکس صورت میں سلسلۂ علت چلے گا، اور آخری علت بے علت ہوگی، حالانکہ
ایسا نہیں ہے، جسم ان کے پاس مرکب ہوتا ہے دو چیزوں سے صورت اور ہیولیٰ، ان
دونوں کے اجتماع سے ایک چیز بنتی ہے، اور انسان مرکب ہے جسم اور روح سے مگر ایک
وجود دوسرے سے وابستہ نہیں ہے بلکہ دونوں کا وجود ایک دوسری ہی علت سے وابستہ
ہوتا ہے، اور آسمان بھی ان کے نزدیک ایسا ہی ہے، وہ ایک ذی روح جرم (جسم) ہے جس
کی روح نہ تو جسم سے حادث ہوئی ہے اور نہ جسم روح سے، بلکہ دونوں بھی ایک دوسری ہی
علت سے صادر ہوتے ہیں، پھر یہ مرکبات کیسے وجود میں آئے؟ آیا ایک ہی علت سے؟
پھر سوال ترکیب علت کی طرف پلٹتا ہے، یہاں تک کہ (بربنائے ضرورت عقلی) مرکب
اور بسیط تک جا پہنچتا ہے، کیونکہ مبدأ اول تو بسیط ہے، اور مبدأ آخر میں ترکیب ہے، اس
سے تو یہ تصور ہوتا ہے کہ مرکب اور بسیط کا ملتقیٰ ہوا ہے جب یہ ثابت ہوتا ہے تو پھر ان کا یہ
قول باطل ہو جاتا ہے کہ "ایک سے صرف ایک ہی صادر ہو سکتا ہے"

اگر کہا جائے کہ: جب ہمارا مذہب سمجھ لیا جائے تو یہ اشکال رفع ہو جاتے
ہیں، کیونکہ موجودات کی تقسیم دو قسموں میں ہوتی ہے۔ وہ جو کسی محل میں استقرار پاتے
ہیں، جیسے اعراض و صورتیں اور وہ جن کے لیے محل ضروری نہیں۔ آخر الذکر کی پھر دو قسمیں
ہیں ایک وہ جو اپنے غیر کے لیے محل ہوتے ہیں جیسے اجسام، دوسرے جن کے لیے کوئی محل نہیں، وہ
موجودات جو جواہر قائمہ بالذات کہلاتے ہیں، ان کی تقسیم بھی دو میں ہوتی ہے۔ وہ
جو اجسام پر اثر کرتے ہیں، ان کو ہم ارواح کہتے ہیں۔ وہ جو اجسام پر اثر نہیں کر سکتے بلکہ
ارواح پر کرتے ہیں، انھیں ہم عقول مجردہ کہتے ہیں۔

وہ موجودات جو کسی محل ہی میں استقرار پا سکتے ہیں، جیسے اعراض، تو وہ حادث ہیں، ان کے لیے حادث علتیں بھی ہیں جو ایک مبدأ کی طرف منتہی ہوتی ہیں، جو ایک صورت سے حادث ہے اور ایک صورت سے دائم، وہ ہے "حرکت دوریہ" اور اس میں کوئی بحث نہیں ہے، البتہ بحث جس چیز میں ہے وہ ہیں اصول قائمہ بالذات جن کے لیے کوئی محل نہیں۔ اور وہ تین ہیں[1] اجسام، یہ سب میں ادنیٰ ہیں۔ عقول[2] مجردہ، یہ وہ ہیں جن سے اجسام کا تعلق نہیں ہوتا، بحیثیت فعل نہ بحیثیت انطباع، یہ سب میں اعلیٰ ہیں۔ ارواح، ان کا درمیانی مرتبہ ہے، انہی سے اجسام کو ایک نوع کا تعلق ہوتا ہے، وہ ہے تاثیر اور فعل کا تعلق، شرف کے لحاظ سے یہ قسم متوسط ہے۔ کیونکہ یہ عقول سے متاثر ہوتی ہیں اور اجسام پر اثر کرتی ہیں۔

اجسام کی تعداد دس[1] ہے: نو آسمان[2] دسواں آسمان وہ مادہ کہلاتا ہے جو مقعر فلک قمر کا حاشیہ ہوتا ہے۔ اور یہ نو آسمان جاندار ہوتے ہیں، ان کو جسم اور روح ہوتی ہے، وجودی حیثیت سے ان کی حسب ذیل ترتیب ہے:

مبدأ اوّل سے اپنے وجود میں عقل اوّل نے فیضان پایا، اور وہ موجود قائم بالذات ہے، نہ تو جسم ہے اور نہ جسم میں منطبع ہوئی ہے، اپنی ذات کو جانتی ہے، اپنے مبدأ کو بھی جانتی ہے، اس کا نام ہم عقل اوّل رکھتے ہیں، (اور نام رکھ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے) چاہو تو اسے فرشتہ کہہ لو، عقل کہہ لو یا جو چاہو کہو، اس کے وجود سے پھر تین چیزیں لازمی طور پر پھوٹتی ہیں، عقل[2] روح فلک اقصیٰ، (یعنی نواں آسمان) اور جرم[3] فلک اقصیٰ۔ پھر عقل ثانی سے عقل ثالث، اور روح فلک کواکب اور جرم فلک کواکب پھوٹتے ہیں، پھر عقل ثالث سے عقل رابع اور روح فلک زحل، اور جرم فلک زحل، پھر عقل رابع سے عقل خامس، اور روح فلک مشتری اور جرم فلک مشتری، اسی طرح چلتے چلتے آخری عقل سے معلول عقل، اور روح فلک قمر اور جرم فلک قمر پھوٹتے ہیں۔ آخری عقل کا نام ہے "عقل فعال" اس سے فلک قمر کا حاشیہ پھوٹتا ہے، یہ حاشیہ ایک مادہ ہوتا ہے، جو عقل فعال اور طبائع فلک سے کون و فساد قبول کر سکتا ہے۔

اور مادے، حرکات کواکب کی سبب مختلف قسم کے امتزاج حاصل کرتے رہتے ہیں اسی سے معدنیات و نباتات و حیوانات کا ظہور ہوتا ہے۔

یہ کوئی ضروری نہیں کہ عقل سے عقل لامتناہی طور پر پھوٹتی چلی جائے، کیونکہ یہ

عقول مختلف الانواع ہیں، جو چیز کہ ایک کے لیے ثابت ہو وہ دوسرے کے لیے لازمی نہیں۔

اس سے یہ بات نکلی ہے کہ مبدأ اول کے بعد عقول دس ۱۰ ہیں، اور افلاک نو ۹ اور ان مبادی شریفہ کا مجموعہ (مبدأ اول کے بعد) انیس ۱۹ ہوتا ہے، اور اس سے جو حاصل ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ عقول اول میں سے ہر عقل کے تحت تین چیزیں ہوتی ہیں عقل، روح فلک، جرم فلک، تو ضروری ہے کہ ان کے مبدء میں لامحالہ تثلیث ہو، اور معلول اول میں تو کثرت کا تصور نہیں ہو سکتا سوائے ایک صورت کے، وہ یہ کہ وہ اپنے مبدأ کو جانتا ہے، اور اپنی ذات کو بھی جانتا ہے، اور وہ باعتبار اپنی ذات کے ممکن الوجود ہے، کیونکہ اس کے وجود کا وجوب اس کے غیر کے ساتھ ہے نہ کہ اس کی اپنی ذات کے ساتھ، اور یہ تین مختلف معانی ہوئے، اور معلولات ثلاثہ میں سے اشرف جو ہے اس کو ان معانی میں سے اشرف ہی کی جانب منسوب ہونا چاہیے، اس لیے اس سے عقل کا صدور ہوتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اپنے مبدأ کو پہچانتی ہے، اور اسی سے روح فلک صادر ہوتی ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ذات کو پہچانتی ہے اور اسی سے جرم فلک صادر ہوتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ذات میں ممکن الوجود ہے۔

یہاں لازمی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ معلول اول میں پھر یہ تثلیث کیسے پیدا ہوئی حالانکہ اس کا مبدأ تو ایک ہے؟ تو ہم کہتے ہیں کہ مبدأ اول سے ایک کے سوا کچھ صادر نہیں ہوا، یعنی وہ ذات عقل جو اپنے آپ کو پہچانتی ہے، اور مبدأ اول کے لیے...... ہے ضرورت لازمہ ہے۔ لیکن جہت مبدأ نہیں، کیونکہ عقل مبدأ تو اپنی ذات میں ممکن الوجود ہے، اور اس کے لیے مبدأ اول سے امکان نہیں ہے۔ بلکہ وہ تو اپنی ذات کے لیے ہے، اور ہم ایک سے ایک ہی کا صدور بعید از قیاس نہیں سمجھتے، اور ذات معلول کے لیے (مگر جہت مبدأ نہیں بلکہ خود اسی کی جہت سے) امور ضروریہ لازم ہوتے ہیں۔ چاہے اضافی ہوں یا غیر اضافی، اور اسی کے سبب سے کثرت پیدا ہوتی ہے، اور اسی سے کثرت کے وجود میں آنے کے لیے مبدأ بنتا ہے، غرض یہ اسی صورت پر ممکن ہے کہ مرکب کا بسیط کے ساتھ التقا ہو جائے۔ کیونکہ التقا ضروری بھی ہے، اور اس کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ اور وہی ہے جس پر حکم لگایا جاتا ہے، یہ ہے فلسفیوں کے مذہب کا خلاصہ۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ: یہ جو کچھ بھی تم نے ذکر کیا ہے محض تحکمات یا ظنیات ہیں، سچ تو یہ ہے کہ یہ ظلمات فوق ظلمات ہیں۔ اگر کوئی اس قسم کا خواب بیان کرے تو ایسے خواب

کو اس کے سوء مزاج سے منسوب کیا جائے گا۔ اس قسم کے ظنون کو مقدمات یقینیہ کا درجہ دیا جانا تعجب انگیز ہے۔

ان پر اعتراض تو بے شمار طریقوں سے ہو سکتا ہے۔ مگر ہم چند ہی وجوہ ذیل میں درج کرتے ہیں۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ: تم جو دعویٰ کرتے ہو کہ معلول کثرت میں سے کوئی ایک معلول اول میں ممکن الوجود ہے، تو سوال ہوتا ہے کہ اس کا ممکن الوجود ہونا عین وجود ہے یا غیر وجود؟ اگر کہو کہ عین وجود ہے تو اس سے کثرت کیسے پیدا ہو سکتی، اور اگر غیر وجود ہے تو تم یہ کیوں نہیں کہتے کہ مبدا اول میں کثرت ہے، کیونکہ وہ موجود ہے، اور اس کے باوجود واجب الوجود بھی ہے۔ لہٰذا وجوب وجود غیر نفس وجود ہے، اور اسی لئے اس کثرت کی وجہ سے مختلفات کا صدور اس سے جائز ہے۔ اگر کہو کہ وجوب وجود کے معنی سوائے موجود کے کچھ نہیں ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ امکان وجود کے معنی سوائے وجود کے کچھ نہیں ہیں۔ پھر اگر تم کہو کہ اس کا موجود ہونا جانا جا سکتا ہے، البتہ اس کا ممکن ہونا جو اس کا غیر ہے جانا نہیں جا سکتا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ ایسا ہی واجب الوجود کا حال ہے کہ اس کے وجود کا جانا ممکن ہے، البتہ اس کے وجوب کا پہچانا جانا ممکن نہیں، (تا اس کے کہ دوسری دلیل قائم کی جائے) اس وقت وہ اس کا غیر ہوگا۔ اور بالجملہ وجود امر عام ہے، جو واجب اور ممکن میں منقسم ہوتا ہے۔ اگر کسی ایک قسم کا فصل زائد علی العام ہوگا تو دوسری قسم کا فصل بھی ایسا ہی ہوگا کوئی فرق نہیں۔

اگر کہا جائے کہ امکان وجود تو اس کے لیے اس کی ذات سے ہوتا ہے، البتہ اس کا وجود اس کے غیر سے ہوتا ہے، تو جو چیز کہ اس کے لیے اس کی ذات سے ہو، اور جو اس کے غیر سے ہو وہ دونوں ایک کیسے ہوں گے؟

تو ہم پوچھتے ہیں کہ: پھر وجوب وجود عین وجود کیسے ہوتا ہے؟ ممکن ہے کہ وجوب وجود کی نفی سے عین وجود کو ثابت کیا جائے۔ مطلقاً حقیقی وجود کے لیے وقت واحد میں کسی شے کی نفی اور اس کا اثبات دونوں ممکن نہیں، کیونکہ یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ وہ موجود ہے بھی اور نہیں بھی ہے، یا واجب الوجود ہے بھی اور نہیں بھی ہے۔ البتہ یہ کہنا ممکن ہے کہ وہ موجود ہے مگر واجب الوجود نہیں ہے، جیسا کہ یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ وہ موجود ہے مگر ممکن الوجود نہیں ہے۔ اس طریقے سے البتہ وحدت پہچانی جا سکتی ہے، پہلے طریقے سے نہیں

پہچانی جاسکتی، اگر جیسا کہ فلاسفہ کا دعویٰ ہے یہ صحیح ہے کہ امکان وجود، وجود ممکن کے سوا کوئی شے ہے۔ معلول اول کو جو اپنے مبدا کا علم ہوتا ہے کیا وہ اس کے اپنے وجود کا عین ہے اور اس کے اپنے علم کا عین ہے یا ان دونوں کا غیر؟ اگر کہو کہ عین ہے تو اس کی ذات میں کثرت نہیں ہو سکتی، سوائے اس کے کہ اس کی ذات ہی کی تعبیر کثرت سے کی جائے، اگر اس کا غیر کہو تو یہ کثرت مبدأ اول میں موجود ہوگی کیونکہ وہ اپنی ذات کو جانتا ہے، اور اپنے غیر کو بھی، اگر دعویٰ کرتے ہو کہ اس کا اپنی ذات کو پہچاننا ہی اس کی عین ذات ہے، اور جو چیز کہ یہ نہیں جانتی کہ وہ اپنے غیر کے لیے مبدا ہے تو وہ اپنی ذات کو بھی نہیں جان سکتی، کیونکہ عقل معقول کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے، لہٰذا وہ اپنی ذات ہی کی طرف منسوب ہوگی، تو ہم کہتے ہیں کہ معلول کا اپنی ذات کو جاننا ہی اس کی عین ذات ہے کیونکہ وہ اپنے جوہر میں عقل ہے، اس لیے اپنی ذات کو جانتی ہے، اور عقل، عاقل اور معقول، یہاں سب ایک ہیں، تو جب اس کا اپنی ذات کو جاننا ہی عین ذات ہے تو اپنی ذات کو بحیثیت معلول علت کے جاننا چاہئے، چونکہ عقل و معقول دونوں ایک ہیں لہٰذا ان کی تحلیل ذات میں ہو سکتی ہے، اس سے یہ لازم آئے گا کہ یا تو کثرت کا وجود نہ ہو، اور اگر ہو تو یہ مبدا اول میں ہی پائی جائے گی، اور اسی سے مختلفات صادر ہوں گے، اگر وحدانیت کے دعویٰ کو ترک کرنا چاہئے۔ اگر کہا جائے کہ مبدا اول اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا، اور اس کا اپنی ذات کو جاننا ہی عین ذات ہے تو عقل، عاقل، اور معقول، ایک ہو گئے اور مبدا اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا۔

تو اس کا جواب دو طریقوں سے دیا جائے گا:۔

ایک یہ کہ یہ وہ مذہب ہے جس کے معنی پر فساد ہونے کی ایک علامت یہ ہے کہ ابن سینا جیسا حکیم اور دوسرے محققین نے اس کو بالکل ترک کر دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ مبداء اول اپنی ذات کو جانتا ہے، اور اس فیضان کا مبداء ہے جس کا فیض دوسروں پر ہوتا ہے تو تمام موجودات کو بھی شمول اس کی پوری انواع کے، عقل کل کے ساتھ، نہ کہ جزئی کے ساتھ، جانتا ہے، ابن سینا وغیرہ اس دعویٰ کو بھی لغو سمجھتے ہیں کہ مبدأ اول سے ایک ہی عقل کے سوا کچھ صادر نہیں ہوتا، پھر جو چیز کہ اس سے صادر ہوتی ہے اس کا بھی اس کو علم نہیں ہوتا، پھر اس کا معلول عقل ہے جس سے عقل، نفس فلک اور جرم فلک کا فیضان ہوتا ہے، اور وہ اپنی ذات اور تینوں معلولوں کو جانتی ہے، وہ اپنی علت و مبدا کو بھی جانتی

ہے اب معلول، علت سے اشرف ہو جاتا ہے، کیونکہ علت سے تو سوائے ایک کے کچھ فیضان نہیں ہوتا، اور اس سے تین چیزوں کا فیضان ہوتا ہے، اور اول تو اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا اور یہ اپنی ذات کو جانتی ہے، اور نفس مبدأ اول کو جانتی ہے، اور تینوں معلولات کو جانتی ہے۔ بھلا کون اللہ تعالیٰ کے لیے اس رتبے کو پسند کرے گا، جو اس کو تمام موجودات سے بھی حقیر کر دیتا ہے؟ ان موجودات سے جو اپنے آپ کو بھی جانتے ہیں اور دوسرے کو بھی جانتے ہیں؟ کیونکہ جو چیز کہ اپنے آپ کو بھی جانتی ہو اور دوسرے کو بھی، اس سے بلند رتبہ ہوگی جو صرف اپنے آپ کو جان سکتی ہے دوسرے کو نہیں۔ عقل کہ اس گہرائی میں غوطہ زنی کی وجہ سے انھیں خبر بھی نہیں ہو رہی ہے کہ وہ کس کی شان میں عظمت ومہابت کی کمی کو گوارا کر رہے ہیں، یہ سچ مچ اللہ تعالیٰ کو بھی ایک جسد بے روح کی طرح بے شعور سمجھ رہے ہیں، جیسے یہ تک معلوم نہیں کہ دنیا میں کیا ہو رہا ہے، ہاں اپنی مہربانی سے اتنا فرق ضرور کرتے ہیں کہ بے جان لاش کو تو کچھ بھی نہیں معلوم مگر اللہ تعالیٰ کو صرف اپنی ذات کا تو علم ہوتا ہے (مگر واقعہ کیا ہے بقول اکبر الہ آبادی

دلیل خود بیں سے کہہ رہی ہے کہ تم مسلّم مگر خدا کیا؟

دل اس کے عاشق سے کہہ رہا ہے کہ تم کے ہوتے یہ ماجرا کیا؟

ایسے ہی گم کردہ راہوں کی شان میں خدائے تعالیٰ قرآن شریف میں طنزاً فرماتا ہے: "مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ" یہ خدائے تعالیٰ کے بارے میں اٹکل پچو باتیں کرتے ہیں، اور قیاسات کے بے لگام گھوڑے دوڑاتے ہیں، بعض اس احمقانہ تخیل کی بنا پر کہ اس کے امور ربوبیت کی تہہ پر یہ مغرور عقل انسانی پہنچ پا سکتی ہے، انھیں اپنی عقلوں پر غرور ہے محض اس خوش فہمی کی بنا پر کہ اس غلط طریقے سے انبیاء علیہم السلام کی اطاعت کے فرض سے (جو قانون قدرت اور ان کی اطاعت کا نام ہے اور جو سعادت انسانی کی ذمہ دار ہے) انسان کو چھٹی مل سکتی ہے، اور اسی لیے وہ ایسی باتیں کر رہے ہیں جن کو اگر خواب کی باتیں بھی کہا جائے تو تحسین کر لی نہ جائے۔

دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ جو شخص یہ گمان رکھتا ہے کہ اول (یعنی مبدأ اول) اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا تو وہ لزوم کثرت سے تو پرہیز کرتا ہے (کیونکہ اگر وہ یہ کہتا ہے کہ وہ دوسرے کو بھی جانتا ہے تو یہ لازم آئے گا کہ اس کی عقل اس کی غیر ہے، جو اس کی اپنی عقل کے سوائے ہے، اور یہ بات معلول اول کے لیے لازمی ہے) پھر تو معلول

اوّل کو بھی چاہیے کہ اپنی ذات کے سوا کچھ نہ جانے، کیونکہ اگر اس نے مبدأ اوّل کو جان
لیا یا اس کے سوا کچھ اور بھی، تو یہ تعقل اس کی ذات کے علاوہ ہو جائے گا، اور یہ تعقل
ایک علت کا محتاج ہوگا جو اس کی ذات کی علت کے علاوہ ہوگی، حالانکہ اس کی ذات کی
علت کے سوا کوئی اور علت نہیں جو مبدأ اوّل ہے، لہٰذا چاہیے کہ معلول اوّل سوائے اپنی
ذات کے کچھ نہ جانے، اس طرح وہ کثرت جو اس صورت سے پیدا ہو سکتی ہے باطل
ہو جاتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ جب معلول اوّل موجود ہو گیا اور اس نے اپنی ذات کو پہچان لیا
تو لازم ہوا کہ وہ اپنے مبدأ اوّل کو بھی پہچان لے، تو ہم جواباً دریافت کریں گے کہ یہ واقعہ
کسی علت کی وجہ سے لازم ہوا یا بغیر کسی علت کے ہو گیا؟ اگر کہو کہ بوجہ علت، تو مبدأ اوّل
کے سوائے تو کوئی علت نہیں، اور وہ ایک ہے، یہ تو تصور نہیں ہو سکتا کہ اس سے ایک سے
زیادہ صادر ہو، اور جو کچھ صادر ہو چکا ہے وہ ذات معلول ہی ہے، پھر یہ دوسری شق اس
سے کیسے صادر ہوئی؟ اور اگر بغیر علت کے لازم ہوا ہے تو وجود اوّل کے لیے بھی موجودات
کثیر بلا علت لازم ہونا چاہیے۔ کثرت تو اس سے لازم نہیں ہو سکتی اگر کثرت کی یہ توجیہ
رد کر دی جائے، اس وجہ سے کہ واجب الوجود تو ایک کے سوائے ہو نہیں سکتا، اور ایک پر
جو زائد ہے وہ ممکن ہے، اور ممکن محتاج علت ہے، یہی بات معلول اوّل کے متعلق بھی کہی
جائے گی، اگر معلول اوّل کا علم بذاتہ واجب الوجود ہے تو اس سے ان کے قول کا بطلان
لازم آئے گا کہ واجب الوجود تو صرف ایک ہی ہوتا ہے، اور اگر یہ ممکن ہے تو اس کے لیے
علت کا ہونا ضروری ہوا، اور جس کی علت نہ ہو اس کا وجود سمجھ میں نہیں آ سکتا، اور ظاہر ہے
کہ ایسا علم معلول اوّل کے لیے لازم نہیں ہو سکتا، لہٰذا امکان وجود معلول کے لیے
ضروری ہوا، رہا معلول کا عالم بعلت ہونا تو یہ اس کے وجود ذات میں ضروری نہیں
جیسا کہ علت کا عالم بمعلول ہونا اس کے وجود ذات میں ضروری نہیں، بلکہ معلول کے
ساتھ علم کا لازم ہونا علت کے ساتھ علم کے لازم ہونے سے زیادہ ظاہر ہے۔

تو ظاہر ہوا کہ مبدأ اوّل کے ساتھ معلول اوّل کے علم سے کثرت کا حاصل ہونا
محال ہے، کیونکہ اس کو تو پیدا کرنے کے لیے کوئی مبدأ نہیں ہے، اور وہ ذات معلول کے وجود کے
لیے لازم نہیں ہے، یہ ایسی پیچیدگی ہے جس کو فلسفی سلجھا نہیں سکتا۔

تیسرا اعتراض... معلول اوّل کا اپنی ذات کو جاننا خود اس کی عین ذات ہے یا

ہے ان کے لیے ایک ہی علت کافی ہے، اگر ان کی صفات و جواہر اور طبائع کا اختلاف ان کے اختلاف کی دلیل ہے تو اسی طرح کواکب بھی لامحالہ مختلف ہیں اور ہر ایک اپنی صورت کے لیے ایک علت کا محتاج ہے اور ہیولی کے لیے ایک اور علت کا، اور اپنی خاصیت تبرید و تسخین یا سعد و نحس کے لیے ایک اور علت کا اور اپنے موضع کی تخصیص کے لیے ایک اور علت کا، نیز ان کو مختلف چار پایوں اور جانوروں کی شکل میں ڈھالنے کے لیے وہ ایک اور علت کا محتاج ہے۔ پھر جب یہ کثرت اگر معلول ثانی میں معقول بھی جا سکتی ہے تو معلول اول میں بھی سمجھی جائے گی، اسی طرح علت اولی سے استغنا واقع ہو جائے گا۔

پانچواں اعتراض: ہم کہتے ہیں کہ تھوڑی دیر کے لیے آپ کے ان تحکمات اصول و مفروضات کو ہم تسلیم کیے لیتے ہیں، تو بھی آپ کو اپنے اس قول سے شرمندہ ہونا چاہیے کہ معلول اول کا ممکن الوجود ہونا، اس سے فلک اقصیٰ کے جرم و عقل و نفس کے وجود کا مقتضی ہے، پھر اس سے نفس فلک کا وجود مقتضی ہے، اور اس کی عقل اول سے عقل فلک کا وجود مقتضی ہے، تو بتائیے ایسا کہنے والے کے قول میں کیا فرق ہے جو کہتا ہے کہ اس میں انسان کے وجود ہی کا پتہ نہیں ہے۔ حالانکہ وہ تو ایسا ممکن الوجود ہے جو اپنے آپ کو جانتا ہے، اور اپنے بنانے والے کو بھی جانتا ہے، اور ممکن الوجود سے صرف وجود فلک ہی کا معنی لیا جا رہا ہے۔ اس لیے پوچھا جا سکتا ہے کہ اس کے ممکن الوجود ہونے اور فلک کے وجود کے درمیان بتائیے کیا فرق ہے؟ اور یہ وہ حضرت انسان ہیں جن کے وجود کے ساتھ یہ دو چیزیں بھی لگی ہوئی ہیں کہ وہ اپنے آپ کو جانتے ہیں اور اپنے صانع کو بھی جانتے ہیں، حالانکہ یہ حقیقت آپ کے پاس آسمان کے لیے تو ثابت ہے مگر حضرت انسان کے لیے مشکل چیز ہے۔ پس جبکہ امکان وجود ایک ایسا قضیہ ہے جو ذات ممکن کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہو جاتا ہے (وہ ذات ممکن چاہے انسان ہو یا فرشتہ ہو یا آسمان ہو) تو ہم نہیں سمجھ سکتے کہ کوئی سادہ لوح کیسے ان منطقی تجزیوں سے شعور حاصل کر سکتا ہے چہ جائیکہ ایک مفکر جو اپنے زعم میں بال کی کھال نکالنے کے لیے آمادہ ہو (مطلب یہ کہ کس طرح عملی دنیا میں انھیں اعتبار کی سند مل سکتی ہے)۔ اگر کوئی کہے کہ جب تم نے فلسفیوں کا مذہب باطل کر دیا تو پھر تم خود کیا کہتے ہو؟ کیا تم یہ دعوی کرتے ہو کہ ایک چیز سے ہر حالت میں دو چیزیں پیدا ہو سکتی ہیں، تو یہ ایک قسم کا عقلی مکابرہ ہوگا، یا اگر کہتے ہو کہ مبدأ اول میں کثرت ہے تو پھر تم توحید کو چھوڑ رہے ہو، یا اگر کہتے ہو کہ عالم میں کثرت نہیں ہے تو

مشاہدات کا انکار کر رہے ہو، یا اگر کہتے ہو کہ یہ کثرت وسائط سے حاصل ہوئی ہے تو پھر تم فلسفہ کے مسلمات کے اعتراف پر مجبور ہو رہے ہو۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اس کتاب میں ہم کسی قسم کی ایجابی یا تعمیری بحث درج نہیں کر رہے ہیں، صرف ہم فلسفہ کے دعووں کو منہدم کر رہے ہیں، اور اس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے، تاہم ہم اتنا کہتے ہیں کہ جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ایک سے دوئی کا صدور عقل محال ہے یا یہ کہ صفات قدیمہ ازلیہ کے ساتھ مبدأ کا اتصاف مناقض توحید ہے تو اس کے یہ دونوں دعوے باطل ہیں اور ان پر کوئی عقلی دلیل نہیں ملتی، کیونکہ ایک سے دوئی کے صدور پر محال ہونے کی کوئی عقلی توجیہ نہیں کی جا سکتی، جیسا کہ ایک شخص کے دو محل میں ہونے کے محال ہونے کی توجیہ کی جا سکتی ہے۔ بہرحال بہ ضرورت یا بالنظر اس کا اعتراف نہیں کیا جا سکتا، اور اس اقرار میں کون امر مانع ہے کہ مبداء اول صاحب علم، صاحب ارادہ اور صاحب قدرت ہے، جو چاہے کر سکتا ہے، جو چاہے فیصلہ کر سکتا ہے، مختلف یا ہم جنس چیزیں پیدا کر سکتا ہے، جیسا وہ چاہے اور جس چیز پر وہ چاہے اس کا محال ہونا بہ ضرورت ہو سکتا ہے نہ بالنظر اور جب ان کے متعلق انبیاء نے بھی شہادت دی ہے (جس کی تائید معجزات سے ہوئی ہے) تو اس کا قبول کرنا ضروری ہے۔

رہی یہ بحث کہ افعال، اللہ تعالیٰ کے ارادے سے کیسے صادر ہوتے ہیں تو یہ فضول سی باتیں ہیں جن کا کوئی کلی نتیجہ نہیں نکل سکتا (بقول علامہ اقبال)

خرد والوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے
کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں میری انتہا کیا ہے

جو لوگ ایسی باتوں کی خواہ مخواہ کھوج میں لگ کر انہیں علمی اصول سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں پھر انہیں ہیر پھیر کر کے معلول اول ہاتھ آتا ہے، پھر یہ کہ وہ ممکن الوجود ہے، اس سے آسمان پیدا ہوا اور یہ بنتا ہے۔ پھر اس سے وہ پیدا ہوا۔ یہ تمام ایک قسم کی عقلی تک بندیاں ہیں (اکبر الٰہ آبادی فرماتے ہیں

فلسفی کو بحث کے اندر خدا ملتا نہیں ڈور کو سلجھا رہا ہے اور سرا ملتا نہیں

ہاں اس قسم کی مبادیات کو ہمیں انبیاء علیہم السلام سے حاصل کرنا چاہئے۔ اور ان ہی کی تصدیق سکون بخش ہوتی ہے۔ عقل ان کو حاصل کرنے سے قاصر ہے۔ ہمیں کیفیت و کمیت و ماہیت کے جھگڑوں میں نہیں پڑنا چاہئے۔ یہ وہ فضا نہیں ہے جہاں طائر فکر بے تکان

پیدا کر کے پھر سے اس کے صاحب شریعت پیغمبر (صلوات اللہ علیہ) نے ارشاد فرمایا ہے تفکروا فی خلق اللہ ولا تتفکروا فی ذات اللہ یعنی اللہ کی مخلوق کے بارے میں غور کرو اس کی ذات کے بارے میں غور مت کرو۔

مسئلہ (۴)

وجود صانع پر استدلال سے فلاسفہ کے عجز کے بیان میں

ہم کہتے ہیں کہ لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں :

ایک فرقہ اہل حق کا ہے جو کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے اور بطور ضرورت انہیں اس کا علم ہے کہ حادث اپنے آپ سے وجود میں نہیں آتا اس لئے کسی صانع کا ہونا ضروری ہے اس بنا پر صانع عالم کے بارے میں ان کا عقیدہ معقول سمجھا جاتا ہے۔

دوسرا فرقہ دہریوں کا ہے جو کہتے ہیں کہ عالم قدیم ہے اسی حالت پر رہا ہے جیسا کہ وہ اب ہے وہ اس کے لئے کوئی صانع ضروری نہیں سمجھتے ان کا عقیدہ بھی سمجھ میں آسکتا ہے گو دلیل سے وہ باطل کیا جا سکتا ہے۔

البتہ فلاسفہ وہ لوگ ہیں جو عالم کو قدیم بھی سمجھتے ہیں پھر اس کے لئے صانع کا وجود بھی ثابت کرتے ہیں ہم سمجھتے ہیں کہ ان متناقض بنیادوں پر اس کی تردید ضروری نہیں۔

اگر کہا جائے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ عالم کا ایک صانع ہے تو ہم اس سے کوئی فاعل مختار مراد نہیں لیتے جو اپنے ارادے سے عمل کرتا ہے (غور کرنے کے بعد) جیسا کہ ہم مختلف کام کرنے والوں میں (مثلاً درزی، جولاہے یا معمار) اس کا مشاہدہ کرتے ہیں، بلکہ ہم اس سے وہ علت عالم مراد لیتے ہیں اور اس کا نام "مبدا اول" رکھتے ہیں۔ اس معنے کے لحاظ سے کہ اس کے وجود کی کوئی علت نہیں، اور وہ اپنے غیر کے وجود کی علت ہے۔ اس دلیل کی بنا پر ہم اس کو صانع کا نام دیتے ہیں تو ایسے موجود (جس کے وجود کی علت نہ ہو) کے ثبوت پر برہان قطعی قریب میں قائم کی جائے گی۔ پس ہم کہتے ہیں کہ موجودات عالم کی یا تو کوئی علت ہوگی یا

یا کوئی علت نہ ہوگی، اگر علت ہوگی تو اس علت کی بھی پھر علت ہوگی یا کوئی علت نہ ہوگی، اور ایسا ہی سوال علت کی علت کے بارے میں ہوگا تو پھر یہ یا تو لامتناہی سلسلہ ہوگا جو محال ہے، یا کسی نقطہ پر جا کر ختم ہوگا تو آخری علت اول کے لئے علت ہوگی جس کے وجود کی پھر کوئی علت نہ ہوگی، اسی کو ہم "مبدا اول" کہتے ہیں، اگر عالم بنفسہ موجود ہے جس کی کوئی علت نہیں تو مبدا اول کا پتہ لگ چکا کیونکہ ایسے مبدا سے ہماری مراد سوائے اس کے کچھ نہیں کہ وہ ایسا موجود ہے جس کی کوئی علت نہیں لہٰذا اس کا وجود بضرورت عقلی ثابت ہوگیا۔

ہاں یہ روا نہ ہوگا کہ مبدا اول افلاک کو قرار دیا جائے کیونکہ وہ متعدد ہیں، اور دلیل توحید اس بات سے مانع ہے صفت مبدا میں نظر کی بنا پر اس کا بطلان معلوم ہو سکتا ہے اور یہ کہنا بھی جائز نہ ہوگا کہ مبدا اول کوئی جسم ہے یا سورج ہے یا اس کے سوا دوسرے اجرام فلکی کیونکہ وہ تو جسم ہیں اور جسم مرکب ہے صورت اور ہیولیٰ سے، اور مبدا کا مرکب ہونا تو جائز نہیں ہو سکتا اور یہ نظر ثانی معلوم ہو سکتا ہے۔

لہٰذا مقصود یہ ہے کہ ایسا موجود جس کے وجود کی کوئی علت نہ ہو بضرورت واتفاق ثابت ہے البتہ اختلاف صفات کے بارے میں ہے اور اسی موجود سے ہم "مبدا اول" مراد لیتے ہیں۔

اس کا جواب دو طرح سے دیا جا سکتا ہے:

اول یہ کہ تمہارے مذہب کے اصول سے تو اجسام عالم کا قدیم ہونا لازم ہے اس طرح کہ ان کی کوئی علت نہیں اور تمہارا قول کہ نظر ثانی سے اس کا بطلان معلوم ہو سکتا ہے تو مسئلہ توحید اور صفات الٰہیہ کے بیان میں قریب میں یہ بھی باطل کر دیا جا سکے گا۔

دوسرا جواب اس مسئلہ سے مخصوص ہے وہ یہ ہے کہ زیر بحث مفروضے سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ان موجودات کی علت ہے، اسی طرح علت کی علت کی بھی علت ہے، اور اسی طرح غیر متناہی سلسلہ موجب ہے اور تمہارا یہ قول کہ علتوں کا غیر متناہی سلسلہ محال ہے تمہارے ہی اصول سے مدلل نہیں ہم پوچھتے ہیں کہ کیا تم نے اس کو بضرورت عقلی بلا واسطہ معلوم کیا ہے یا بالواسطہ؟ ضرورت عقلی کا دعویٰ یہاں ممکن نہیں، اور وہ تمام مسلک جن کا تم نے "نظر" کے اعتبار سے ذکر کیا ہے تمہارے ایسے حوادث کے جائز رکھنے کی بنا پر جن کا کوئی اول نہیں باطل ہو جاتے ہیں اور جب یہ جائز رکھا جا سکتا ہے کہ وجود میں ایسی چیز داخل کی جا سکتی ہے جس کی کوئی انتہا نہیں تو ان علتوں کو کیوں بعید از قیاس سمجھا جاتا ہے جو ایک

دوسرے سے ملتے ہیں اور طرف آخر میں ایسے معلول پر ختم ہوتے ہیں جس کا کوئی معلول
نہیں اور جانب آخر میں ایسی علت پر ختم ہوتے ہیں جس کا کوئی معلول نہیں؟ جیسا کہ زمانِ
سابق کے لیے آخر ہوتا ہے اور وہ اب چل رہا ہے حالانکہ اس کا کوئی اول نہیں ہوتا۔

اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ حوادث ماضیہ فی الحال معدوم موجود نہیں اور نہ بعض احوال
میں ہو سکتے ہیں، اور معدوم کی تناہی یا عدم تناہی کے ساتھ توصیف نہیں کی جا سکتی تو یہ بات
نفوس انسانی کے متعلق بھی لازم ہوگی جو جسم سے آزاد ہو چکی ہیں اور تمہارے اصول
کے مطابق ان کو فنا بھی نہیں ہو سکتی اور ان آزاد شدہ موجودات کی کوئی انتہا بھی نہیں بتائی
جا سکتی کیونکہ انسانی جسم سے نطفہ کا سلسلہ برابر جاری ہے اور اسی نطفہ سے انسان ظہور میں
آیا ہے دنیا سے رحلت کرتا ہے پھر انسان مر جاتا ہے اور اس کی روح باقی رہتی ہے جو عدد کے اعتبار
سے اس روح کے علاوہ ہے جو پہلے ہی آزادی حاصل کر چکی ہے نیز اپنے ساتھی یا ہم
عصر یا بعد آنے والی روحوں سے بھی علاوہ ہے اور اگر یہ سب ایک ہی نوع کی ہوں تو بھی
تمہارے پاس بہرحال وجود کے اعتبار سے ارواح غیر متناہی تعداد میں ہیں، اگر کہا جائے کہ
ارواح میں ایک دوسرے سے کوئی باہمی ربط یا ترتیب نہیں پائی جاتی نہ طبعی طور پر نہ وضعی طور
پر اور ہم تو موجودات غیر متناہی کو محال سمجھتے ہیں اگر ان کے لئے وضعی ترتیب ہو سکتی ہے جیسا
کہ اجسام میں ہوتی ہے تو وہ ایک دوسرے کے ساتھ مرتب رہتے ہیں یا ان کے لئے طبعی
ترتیب ہو سکتی ہے جیسا کہ علل و معلولات میں ہے لیکن ارواح کا تو یہ حال نہیں ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ وضعی ترتیب کے بارے میں تمہارے اس تحکم کا عکس ہے
اس کی بہتر تردید ہے تم نے دونوں قسموں میں سے ایک کو چھوڑ کر دوسرے کو کیوں محال رکھا
ہے دونوں میں فرق کرنے والی دلیل کونسی ہے اور تم اس شخص کا کیسے انکار کر سکتے ہو جو کہتا
ہے کہ یہ ارواح جن کے تمہارے پاس کوئی عددی انتہا نہیں ترتیب سے عاری نہیں کیونکہ
ان کا وجود ایک دوسرے سے پہلے ہوتا ہے کیونکہ گزرے ہوئے شب و روز کی کوئی انتہا نہیں
اگر ہم ایک دن اور رات میں ایک ایک روح کا وجود بھی فرض کریں تو اس وقت تک ترتیب
وجود کے اعتبار سے ان موجودات کے اعداد و شمار انتہا سے متجاوز ہو گئے اور علت کے متعلق
جو کچھ کہا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ بالطبع معلول سے پہلے ہوتی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ وہ
یعنی علت بالذات معلول سے اوپر ہوتی ہے مکان میں نہیں یہی بات پیشتر کے بارے میں حقیقی
زمانی طور پر محال نہیں سمجھا جاتا تو چاہیے کہ وہ یہی پیشتر کے بارے میں ذاتی طبعی طور پر

بھی محال نہ سمجھا جائے اور یہ عجیب بات ہے کہ یہ لوگ اجسام کو مکانی حیثیت سے ایک دوسرے پر لامتناہی طور پر مرتب ہونا تو محال سمجھتے ہیں اور موجودات کو زمانی حیثیت سے جو ایک دوسرے سے مربوط ہیں جائز سمجھتے ہیں کیا یہ صرف تحکم نہیں ہے جس کی کوئی اصلیت نہیں ہے۔

اگر کہا جائے علل غیر متناہیہ کے محال ہونے پر برہان قاطع یہ ہے کہ ہر اکائی علتوں کی اکائی میں کی فرد یا جز ہوتی ہے جو اپنی ذات میں یا تو ممکن ہے یا واجب اگر واجب ہو تو علت کی وہ محتاج کیوں ہوگی اگر ممکن ہو تو سب کے سب امکان ہی کی صفت سے موصوف ہوگی اور ہر ممکن علت کا محتاج ہوتا ہے جو اس کی ذات سے زائد ہوتی ہے اس لئے کل ایک خارجی علت کا محتاج ہوا اور یہ نا ممکن ہے تو ہم کہیں گے کہ ممکن و واجب کے لفظ مبہم ہیں الا اس کے کہ واجب سے وہ وجود مراد ہو جس کی کوئی علت نہیں اور ممکن سے وہ وجود جس کے لئے اس کی ذات پر زائد علت ہوتی ہے اگر یہی مراد ہے تو ہم اسی مفہوم پر اس طرح غور کرنا چاہیے کہ ہر چیز ممکن ہے اس معنی کے لحاظ سے کہ اس کی ایک علت ہوتی ہے جو اس کے لئے زائد بر ذات ہے اور کل ممکن نہیں مانا جا سکتا اس معنی کے لحاظ سے کہ اس کے لئے زائد بر ذات اور خارجی کوئی علت نہیں ہوتی اور اگر لفظ ممکن سے اس کے سوائے کچھ اور مراد ہو تو وہ غیر مفہوم ہے۔

اگر کہا جائے کہ یہ تو اس بات کی طرف مودی ہوتا ہے کہ واجب الوجود کا قوام ممکنات الوجود سے ہوتا ہے اور یہ محال ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر تم واجب اور ممکن سے وہی مراد لیتے ہو جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے تو وہی تو مقصد مطلوب ہے۔ اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ محال ہے وہ تو ایسی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ قدیم کا قوام حوادث سے ہونا محال ہے حالانکہ زمانہ فلاسفہ کے ہاں قدیم ہے اور دوروں کی اکائیاں حادث ہیں جو کہ ذوات اوائل ہیں مجموعے کے لئے کوئی اول نہیں ہے تو وہ چیز جس کا کوئی اول نہیں ذوات اوائل سے قوام پاتی ہے اور ذوات اوائل کی اکائیوں کے متعلق تو تصدیق کی جاتی ہے اور مجموعے کے لئے نہیں کی جاتی تو اسی طرح ہر ایک کے متعلق کہا جائے گا کہ اس کی ایک علت ہے اور مجموعہ کی کوئی علت نہیں کیونکہ جن امور کی اکائیوں کے متعلق تصدیق کی جاتی ہے وہ ایک ہے بعض ہے یا وہ جزو ہے اور اس کے مجموعے کے متعلق تصدیق نہیں کی جا سکتی جیسے کوئی حصہ زمین کا ہم لیں کہ وہ دن کے وقت تو سورج سے روشن ہوتا ہے اور رات کو تاریک ہو جاتا

ہے کہ جس طرح ہر ایک زمانہ واقع حادث ہے بعد اس کے دوسرے حادث نا متناہی اس کے سبب حاصل ہے اگر مجموعے کے لئے ان کے پاس اول نہیں لہٰذا اس سے ظاہر ہوا کہ جو شخص حوادث کے لئے یعنی مثلاً سرا ابد کے صور متغیرہ کے لئے اول کا نہ ہونا جائز رکھتا ہے اس کے پاس علل لا متناہی سے انکار کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ فلاسفہ کے لئے سبب الاسباب کے اثبات کی کوئی سبیل نہیں ان کی مشکلات کی وجہ سے ان کا بیان کردہ فرق محض تحکم کی بنیاد پر قائم نظر آتا ہے۔

اگر کہا جائے کہ دورے فی الحال موجود نہیں اور نہ صور عناصر موجود ہیں اور موجود بالفعل صورت واحد ہے اور معدوم کی متناہی یا غیر متناہی کے وصف سے توصیف نہیں کی جا سکتی سوائے اس کے کہ وہم میں اس کا وجود فرض کیا جائے اور وہم میں اس کے فرض کی گنجائش نہیں ہو سکتی جو تعجب خیز نہیں ہے اگر چہ مفروضات بھی ایک دوسرے کی علت ہوتی ہیں اور انسان ان کو بعض وقت اپنے وہم میں فرض کرتا ہے مگر یہاں بحث موجودات عینی سے ہے تاکہ خارج سے رہا ارواح مردگان کا مسئلہ تو بعض فلسفی اس خیال کے بھی ہیں کہ ارواح میں سے ہر ایک روح متعلق جسم سے پہلے ہی ایک ازلی اکائی تھی جسم سے جدا ہو کر وہ متحد ہو جاتی ہیں اس لئے اب ان کا کوئی عدد ہی باقی نہیں رہتا جس کی غیر متناہی کے ساتھ توصیف کی جائے بعض فلسفی یہ کہتے ہیں کہ روح مزاج بدن کی تابع ہوتی ہے اور موت کے معنی اس کے عدم کے ہیں اس کے جوہر کو جسم کے بغیر قوام نہیں اس لئے روحوں کا کوئی وجود نہیں سوائے زندوں کی ارواح کے اور زندے تو موجود محصور ہیں اجتماعیت کی نفی ان سے نہیں کی جا سکتی اور معدوموں کی تو قطعاً کوئی توصیف نہیں کی جا سکتی نہ اجتماعیت کے وجود سے نہ عدم سے سوائے وہم کے اگر فرض کیا جائے کہ وہ موجود ہیں۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ روح کے بارے میں جو اشکال ہم نے پیش کیا ہے وہ ابن سینا اور فارابی اور دوسرے محققین کے مذہب کے مطابق ہے جو کہتے ہیں کہ روح ایک جوہر قائم بنفسہ ہے اور یہ مسلک ارسطو اور دوسرے قدیم مفسرین کا (کلام ارسطو) کا ہے جس کو اس مسلک سے اختلاف ہے اس سے ہم پوچھتے ہیں کہ آیا کوئی شے جو غیر زائل ہے وجود میں آ سکتی ہے اگر کہو کہ نہیں تو یہ محال ہے اور اگر کہو ہاں تو ہم کہیں گے کہ جب ہر روز ایک غیر زائل شے وجود میں آتی ہے اور ہمیشہ باقی رہے تو لا محالہ اب تک ایسے لا متناہی موجودات جمع ہو گئے ہوں گے اسی طرح وقت کا دورہ اگر منقضی ہوتا رہتا ہے تو اس کے زمانوں میں

موجود کا حصول باقی رہتا اور مقتضی نہ ہونا محال نہیں اور اسی انداز سے یہ اشکال کا تعین ہوتا ہے اس سے کوئی غرض نہیں کہ یہ باقی یا غیر فانی شے آدمی کی روح ہو کیونکہ تم ان کے لئے نورانیت ما قبلہا ثابت کرتے ہو۔

مسئلہ (۵)

اس بات پر دلیل قائم کرنے سے فلاسفہ کے عجز کے بیان میں کہ خدا ایک ہے اور یہ کہ دو واجب الوجود کو فرض نہیں کیا جا سکتا جو ایک دوسرے کی علت نہ ہوں

اس بارے میں فلسفیوں کے استدلال کے دو مسلک ہیں۔

مسلک اول

ان کا قول ہے کہ اگر دو خدا ہوں تو دونوں واجب الوجود ہوں گے جب کسی ہستی کو ہم دو معنی میں واجب الوجود کہہ سکتے ہیں۔

یا تو وہ اپنی ذات سے واجب الوجود ہوگی تو اس صورت میں یہ تصور نہیں کیا جا سکے گا کہ وہ اپنے غیر سے واجب الوجود ہے یا اس کے وجوب وجود کے لئے علت ہوگی تو ایسی صورت میں ذات واجب الوجود معلول ہوگی، اور اس کے وجوب وجود کے لئے علت مقتضی ہوگی اور ہم واجب الوجود اس کو کہیں گے جو کسی جہت سے بھی علت کا محتاج نہ ہو فلسفی یہ بھی کہتے ہیں کہ (مثلاً) نوع انسان زید و عمرو کو کہا جاتا ہے حالانکہ زید اپنی ذات سے انسان نہیں ہے اگر وہ اپنی ذات سے انسان ہوتو عمر انسان نہ ہوگا اس کے برخلاف زید کسی علت کی وجہ سے انسان ہے جس نے اس کو انسان بنایا ہے اسی وجہ سے عمر بھی انسان ہے لہذا اپنے مادہ حاملہ کی کثرت کے ساتھ انسانیت میں بھی کثرت ہوگی اور مادہ سے اس کا تعلق

معلول کا معنی ہوگا کیونکہ یہ تعلق صرف ذات ثانیت کے لیے ضروری نہیں اسی طرح
واجب الوجود کا ثبوت وجوب الوجود کے لئے اگر اس کی ذات سے ہے تو سوائے اس کے
کسی کے لئے نہ ہوگا اور اگر علت کی وجہ سے ہے تو اس وقت وہ معلول ہوگا واجب الوجود
نہ ہوگا اس سے ظاہر ہوا کہ واجب الوجود کا ایک ہونا ضروری ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ تمہارا یہ قول کہ واجب الوجود کے وجوب وجود کی خصوصیت اس
کی ذات سے ہے یا علت سے ہے فی نفسہ غلط تقسیم ہے ہم بتا چکے ہیں کہ لفظ وجوب
وجود میں ابہام ہے صرف اس صورت میں ابہام ختم ہوگا جب اس سے نفی علت مراد لی جائے
اس معنی میں وجوب وجود کو استعمال کرتے ہم نہیں کہ سکتے کہ لیے دو موجودوں کا ثبوت کہ
دونوں کے لیے علت نہ ہو اور وہ ایک دوسرے کی بھی علت نہ ہوں کیوں محال ہوا؟ تمہارا یہ
کہنا کہ ایک تو وہ ہوتا ہے کہ جس کے لئے کوئی علت نہیں ہوتی اور ایک وہ ہوتا ہے جس کے
لئے اس کی ذات سے یا سبب سے علت نہیں ہوتی ایک غلط تقسیم ہے کیونکہ نفی علت اور
استغنائے وجود عن العلت کے لیے علت چاہیے نہیں ہوتی تو اس قول کے یہ معنی ہیں کہ ایک
تو وہ ہوتا ہے جس کی علت نہیں اور ایک وہ ہوتا ہے جس کو ذات سے یا سبب سے علت نہیں
کیونکہ ہمارا قول کہ اس کی علت نہیں خود ایک سلب محض ہے اور سلب محض کو نہ علت ہوتی ہے
نہ سبب ہوتا ہے اور اس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنی ذات سے ہے یا ذات
سے نہیں ہے۔

اور اگر تم وجوب وجود سے واجب الوجود کا ایک وصف ثابت مراد لیتے ہو علاوہ
اس کے کہ وہ موجود ہے اور اس کے وجود کے لئے علت نہیں تو یہ فی نفسہ غیر مفہوم ہے اور جو
اس لفظ سے بطور ایک صفت کے جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ اس کے وجود کے لئے نفی علت
ہے تو یہ سلب محض ہے۔

اب یہ نہیں کہا جاتا کہ اپنی ذات سے ہے یا علت سے ہے لہذا یہی نتیجہ نکلتا ہے
کہ پہلے ایک غرض وضع کر لی گئی اور اس کی بنا پر یہ تقسیم گھڑی گئی ہے جو ایک فاسد عمل ہے
اور بے اصل ہے۔

بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ تمہارے قول کے معنی کہ وہ واجب الوجود ہے یہ ہیں کہ اس
کے وجود کی کوئی علت نہیں اور نہ اس کے بے علت ہونے کے لئے کوئی علت ہے اور اس کو
بلا علت ہونا بذاتہ معلل بھی نہیں ہے بلکہ اس کے وجود کے لئے علت ہی نہیں ہے اور نہ اس

کے بلا علت ہونے کے لئے قطعاً کوئی تعت ہے۔

اور یہ عجیب بات ہے کہ یہ تقسیم ایجابی صفات کے ایک جز کی طرف بھی ذہن کو نہیں لے جاتی بلکہ اس کے برعکس سبب کی طرف لے جاتی ہے جیسے کوئی کہے کہ سیاہی اپنی ذات سے رنگ ہے یا علت ہے اگر وہ اپنی ذات سے رنگ ہے تو لازم آتا ہے کہ سرخی رنگ نہ ہو لہذا رنگ کی نوعیت ذات سیاہی کے سوا کسی کے لئے ثابت نہیں اور اگر سیاہی علت کے سبب رنگ ہے جس نے کہ اسے رنگ دار بنا یا ہے تو لازم آئے گا کہ ایک سیاہی کا وجود مانا جائے جو رنگ نہیں یعنی اس کو علت نے رنگ نہیں بنایا کیونکہ جو چیز سبب یا باعث سے ذات سے زائد ہو ذات ثابت کی جا سکتی ہے تو اس کا عدم وہمی طور پر فرض کیا جا سکتا ہے گو اسکے وجود میں مستحق نہ ہو لیکن کہا جائے گا کہ یہ تقسیم وضعی اعتبار سے غلط ہے اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ سیاہی اپنی ذات سے رنگ ہے ورنہ اس کے مقابل یہ قول ہو گا کہ وہ غیر ذات سے رنگ ہے اسی طرح یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ موجود اپنی ذات سے واجب ہے یعنی اس ذات کے لئے علت نہیں ہے کیونکہ یہ قول اس کے نہ مقابل معنی ہو گا کہ وہ اپنی غیر ذات سے کامل ہے۔

مسلک دوم:

فلسفی کہتے ہیں کہ اگر ہم دو واجب الوجود فرض کریں تو دونوں ہر اعتبار سے یا تو متماثل ہوں گے یا مختلف اگر ہر اعتبار سے متماثل ہوں تو تعدد یا اثنینیت سمجھ میں نہیں آئے گی جیسے دو سیاہ اشیاء ای وقت دو بھی جا سکیں گی جب کہ وہ دو مختلف محل میں ہوں یا ایک محل میں ہوں مگر مختلف اوقات میں ہوں یا سیاہی اور حرکت محل واحد میں اور وقت واحد میں اپنے اختلاف ذاتی کی وجہ سے دو چیزیں ہیں لیکن جب وہ ذاتی طور پر مختلف بھی نہ ہوں اور زمان و مکان بھی ان کے ایک ہی ہوں تو ان کا تعدد سمجھ میں نہیں آئے گا اگر یہ جائز رکھا جائے کہ محل واحد میں اور وقت واحد میں دو سیاہیاں ہیں تو کسی شخص کے بارے میں یہ کہنا بھی جائز ہو گا کہ وہ دو شخص ہیں لیکن ان دونوں کے درمیان مغائرت ظاہر نہیں کی جا سکتی۔

پس جب دو واجب الوجود میں ہر جہت کا تماثل محال ہوئی اور اختلاف لازم ہوا اور یہ زمان و مکان کا بھی اختلاف نہیں ہو سکتا تو سوائے ان کے اختلاف ذات کے کچھ بھی باقی نہ رہا۔

اور جب وہ واجب الوجود ہستیاں مختلف ہوتی ہیں تو وہ حال سے خالی نہیں ہو سکتیں یا تو وہ کسی امر میں مشترک ہوتی ہیں یا کسی امر میں بھی مشترک نہیں ہوتیں یہ محال ہے کہ وہ کسی امر میں بھی مشترک نہ ہوں کیونکہ اس سے لازم آئے گا کہ نہ وہ وجود میں مشترک ہیں نہ وجوب وجود میں اور نہ ہر ایک کے قائم بنفسہ ہونے میں نہ موضوع میں۔

یا اگر وہ دونوں کسی امر میں مشترک ہیں اور کسی امر میں مختلف ہیں تو ما بہ الاشتراک ما بہ الاختلاف کا مغائر ہوگا اس سے ترکیب یا انقسام ثابت ہوگا اور واجب الوجود میں تشریح کے لحاظ سے بھی منقسم نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کی ذات ان امور سے بھی مرکب نہیں ہو سکتی جو بے اصول تشریح اس قول کے تعدد پر دلالت کریں۔ مثلاً ماہیت انسانی کے ماہیۃ القوام پر حیوان اور ناطق کے الفاظ دلالت کرتے ہیں بیشک انسان حیوان بھی ہے اور ناطق بھی مگر لفظ حیوان کا مدلول انسان کے بارے میں لفظ ناطق سے الگ ہے کیونکہ انسان کئی اجزاء سے مرکب ہے الفاظ جن کا تجزیہ کیا جا سکتا ہے اور یہ الفاظ ان اجزاء پر دلالت کرتے ہیں اور انسان ان کے مجموعے کا نام ہے یہ بات واجب الوجود کے بارے میں متصور نہیں ہو سکتی اور یہ نہ ہو تو وہاں ثنویت کا تصور بھی نہیں ہو سکتا۔

جواب اس کا یہ ہے کہ یہ تو مسلم ہے کہ کسی چیز میں اثنینیت کا تصور نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس میں مغایرت کو تسلیم نہ کیا جائے اور ہر لحاظ سے متماثل چیزوں کا تغایر تو متصور ہی نہیں ہو سکتا لیکن جہاں تک یہ قول ہے کہ "مبدا اول میں اس نوع کی ترکیب محال ہے" تحکم محض ہے کوئی دلیل ہے اس پر؟"

ہم اس مسئلے کو اس کے مقابل تحریر کرتے ہیں کہ ان کا مشہور مقولہ ہے کہ مبداء اول قول شارح سے تقسیم نہیں ہوتا جیسا کہ کمیت سے تقسیم نہیں ہوتا اور ان کے پاس خدا تعالیٰ کی وحدانیت کا اثبات اسی دلیل پر مبنی ہے۔

فلاسفہ یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ توحید سوائے اثبات وحدت ذات باری سبحانہ کے مکمل نہیں ہوتی اور اثبات توحید ہر لحاظ سے نفی کثرت کرنے سے ہوتا ہے اور کثرت پانچ وجوہ سے ذات کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔

پہلی وجہ

انقسام قبول کرنا کسی ذات کا فعلاً یا وہماً اسی وجہ سے جسم واحد، واحد مطلق نہیں ہوتا

کیونکہ وہ واحد ہے اتصال قائم تو قبل زوال کی وجہ سے اور وہم میں بالقوت منقسم ہو سکتا ہے مبداء اول میں یہ بات محال ہے۔

دوسری وجہ

کثرت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ شے عقل میں دو مختلف معنوں میں منقسم ہوتی ہے (طریقہ کمیت سے نہیں) جیسے جسم کا منقسم ہونا ہیولیٰ اور صورت میں کیونکہ ہیولیٰ اور صورت میں سے ہر ایک گو یا تصور نہیں ہو سکتا کہ ایک دوسرے کے بغیر بنفسہ قائم ہو سکے مگر حقیقت کے اعتبار سے دو مختلف شے ہیں اور ان کے مجموعے سے شے واحد حاصل ہوتی ہے جو جسم ہے اور یہ بھی اللہ تعالیٰ سے منفی ہے کیونکہ یہ جائز نہیں رکھا جاتا کہ باری تعالیٰ اپنے جسم میں صورت ہو اور نہ اس کے جسم کے لئے مادہ و ہیولیٰ ہو سکتا ہے اور نہ یہ جسم ان کا مجموعہ ہو سکتا ہے اور پھر مجموعہ ہوگا تو وہ ان کی وجہ سے منقسم ہوگا (۱) ایسے کہ مجموعہ بوقت تجزیہ بالفعل منقسم ہوتا ہے فعلاً بھی اور وہماً بھی (۲) یہ کہ وہ باعتبار صورت و ہیولیٰ میں منقسم ہوتا ہے حالانکہ خدا مادہ نہیں ہو سکتا کیونکہ مادہ صورت کا محتاج ہوتا ہے اور واجب الوجود ان باتوں سے مستغنی ہیں لہٰذا یہ جائز نہ ہوگا کہ اس کے وجود کے ساتھ دوسری شے کو مربوط کیا جائے سوائے اس کی ذات کے اور نہ وہ صورت ہو سکتا ہے کیونکہ صورت مادہ کی محتاج ہوتی ہے۔

تیسری وجہ

تیسری وجہ ہے کثرت بالصفات اور صفات علم و ارادہ و قدرت ہیں اگر یہ مقصد سمجھی جائیں اور اگر یہ صفت واجب الوجود ہوں تو وجوب وجود ذات اور ان صفات کے مابین مشترک ہوگا لہٰذا واجب الوجود میں کثرت کا اعتبار اور وحدت کی نفی ہوگی۔

چوتھی وجہ

چوتھی وجہ وہ کثرت ہے جو جنس و فصل کی ترکیب سے حاصل ہوتی ہے مثلاً ایک سیاہ شے یہ وہ ہے اور رنگ ہے اور سیاہی عقلی طور پر غیر لونیت ہے۔ چنانچہ لونیت تو جنس ہے اور سیاہی فصل ہے اور وہ مرکب ہے جنس و فصل سے جیسے حیوانیت عقلی طور پر غیر انسانیت ہے کیونکہ انسان حیوان ہے اور ناطق ہے اور حیوان جنس ہے اور ناطق فصل ہے اور وہ مرکب

ہے جس جنس سے اور یہ نوع کثرت ہے لہٰذا یہ بھی مبدا اول سے منتفی ہے۔

پانچویں وجہ

وہ کثرت ہے جو تقدیر ماہیت کی جہت سے لازم آتی ہے اور تقدیر وجود سے اس ماہیت کیلئے کیونکہ ان کی نقل وجود ایک ماہیت ہے اور وجود اس پر زائد ہوتا ہے اور اس کی طرف مضاف ہوتا ہے مثلاً مثلث کی شکل اس کی ایک ماہیت ہے کہ وہ ایک شکل ہے جس کو تین اضلاع محیط ہیں اور وجود اس کی ذات ماہیت کا جزء نہیں جس پر اس کا قوام ہو اسی لئے یہ جائز ہوگا کہ سمجھنے والا ماہیت انسان کا بھی ادراک کرسکے اور ماہیت مثلث کا بھی حالانکہ یہ نا سمجھتا ہو کہ ان کا تحقق (تحقق خارجی) وجود بھی ہے یا نہیں اگر وجود اس کی ماہیت کو قائم کرنے والا ہوتا تو اس کی ماہیت کا ثبوت اس کے وجود سے پہلے ہرگز متصور نہ ہوتا لہٰذا وجود مضاف الی الماہیت ہے چاہے وہ لازم ہو اس حیثیت سے کہ یہ ماہیت سوائے اس کے موجود کے کچھ نہیں ہوتی جیسے آسمان یا چاہے وہ عارضی ہو بعد اس کے وہ کچھ نہ تھی جیسے ماہیت انسان زید و عمر میں اور ماہیت اعراض و صور حادثہ (ان کا دعویٰ ہے کہ) یہ کثرت بھی لازم ہے کہ مبدا اول سے منتفی ہو اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کے لئے کوئی ماہیت نہیں کہ وجود اس کی طرف مضاف ہو بلکہ وجود اس کے لئے ایسا ہی واجب ہے جیسا کہ ماہیت اس کے غیر کے لئے لہٰذا وجود واجب ماہیت ہے اور حقیقت کلیہ اور طبیعت حقیقیہ ہے جیسا کہ انسان اور درخت اور آسمان ماہیت ہیں اگر اس کے لئے ماہیت ثابت ہو تو وجود واجب اس ماہیت کیلئے لازم ہوگا مگر اس کو قائم کرنے والا نہ ہوگا اور لازم تابع معلول ہوتا ہے لہٰذا وجود واجب معلوم ہوگا جو اس کے واجب ہونے کے منافی ہے۔

اور اس کے ساتھ ہی فلاسفہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ مبدا اول ہے جو موجود ہے واحد قدیم باقی عالم عاقل معقول فعال خالق صاحب ارادہ قادر زندہ عاشق معشوق لذیذ لذت اٹھانے والا فیاض اور خیر محض ہے اور دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ سب عبارت بمعنی واحد ہے اس میں کثرت نہیں ہے اور یہ ایک عجیب بات ہے۔

ہمیں چاہیے کہ پہلے تحقیق کے ساتھ ان کے مذہب کو سمجھیں پھر اعتراض کی طرف متوجہ ہوں کیونکہ کسی مذہب کو سمجھنے سے پہلے اعتراض کرنا اندھیرے میں تیر لگانا ہے۔

ان کے مذہب کی تفہیم کا طریقہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں ذات مبدا اول ایک ہے

البتہ اسماء اس کی طرف کسی چیز کے اضافت کی وجہ سے کثیر ہوتے ہیں یا یہ کہ کسی چیز کو اس کی طرف مضاف کیا جاتا ہے یا کسی چیز کو اس سے سلب کیا جاتا ہے اور سلب ذات مسلوب عنہ میں کثرت کو واجب نہیں کرتا اور نہ اضافت کثرت کو واجب کرتی ہے اس لئے وہ لوگ کثرت سلوب اور کثرت اضافات کا انکار نہیں کرتے لیکن ان کے امور میں پوری توجہ سلب واضافت ہی کی طرف کی جاتی ہے فلاسفہ کہتے ہیں کہ جب اسے اول کہا جائے گا تو وہ اضافت ہوگی ان موجودات کی طرف جو اس کے بعد ہیں اور جب اسے مبدا کہا جاتا ہے تو وہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اس کے غیر کا وجود اس سے ماخوذ ہے، اور وہ اس کا سبب ہے لہذا یہ اضافت ہوگی اس کے معلومات کی طرف، اور جب اس کے موجود کہا جاتا ہے تو اس کے معنی تو معلوم ہی ہیں اور جب اسے جوہر کہا جاتا ہے تو اس کے معنی ایسے وجود کے ہیں جس سے موضوع میں حلول کو سلب کیا گیا ہے، اور اس سلب کو اگر قدیم کہا جائے تو اس کے معنی اولاً اس سے عدم کو سلب کرنے کے ہیں لہذا قدیم و باقی کا حاصل اس بات کی طرف رجوع کرے گا کہ وجود مسبوق بالعدم ہے نہ ملحوق بالعدم اور جب کہا جائے کہ واجب الوجود کے معنی ہیں ایسا موجود جس کے لئے علت نہ ہو اور وہ اپنے غیر کے لئے علت ہو تو یہ سلب و اضافت کو جمع کرتا ہوگا جب اس سے علت کی نفی کی جائے تو یہ سلب ہوگا جب اسے اس کے غیر کی علت مانا جائے تو یہ اضافت ہوگی اگر اسے عقل کہا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ موجود مادے سے بری ہے اور ہر موجود جو اس صفت کا ہو عقل ہے یعنی اپنی ذات کو پہچانتا ہے اور اس کا شعور رکھتا ہے اور اپنے غیر کو بھی پہچانتا ہے اور ذات سبحانہ تعالیٰ کی تو یہ صفت ہے یعنی وہ مادہ سے بری ہے اس وقت وہ عقل ہے اور یہ دونوں باتیں علت ہیں معنی واحد سے (یعنی وہ اپنی ذات کو بھی جانتا ہے اور غیر کو بھی دونوں کا مرجع عقل ہے) اور جب اسے کہا جاتا ہے عاقل تو اس کے معنی ہیں کہ اس کی ذات جو عقل ہے اس کے لئے معقول ہوتی ہے لہذا وہ اپنی ذات ہی کو جانتا ہے اور اپنی ذات ہی کو پہچانتا ہے، پس اسی کی ذات معقول ہے اور اسی کی ذات عاقل ہے اور اسی کی ذات عقل ہے اور سب کے سب ایک ہیں کیونکہ وہی معقول ہے اس حیثیت سے کہ وہ ماہیت مجرد ہے مادہ سے اور اپنی ذات سے آپ غیر مستور ہے اور جب وہ اپنی ہی ذات کو جانتا ہے تو عاقل ہے اور جب اس کی ذات کے لئے معقول ہے تو وہ معقول بھی ہے اور جب کہ وہ اپنی ذات ہی سے عقل ہے زائد بر ذات ہو کر نہیں بلکہ عقل ہونے کے اعتبار سے تو بعید نہیں کہ عاقل و معقول متحد ہو جائیں

کیونکہ عاقل جب اپنے وجود کو عاقل کی حیثیت سے جانتا ہے تو اس کو معقول کی حیثیت سے بھی جانتا ہے لہذا عاقل و معقول ہر حیثیت سے ایک ہو جائیں گے اور اگر ہماری عقل عقل اول سے مفارقت کرتی ہے تو جو چیز کے اول کے لیے بالفعل ہوتی ہو گی وہ ہمارے لیے بالقوہ بھی یگانگی ہوگی اور بالفعل بھی یگانگی، اور جب اس کی طرف خالق باری فاعل وغیرہ جیسی صفات فعلیہ منسوب کی جاتی ہیں تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس کا وجود شریف ہے اس سے وجود کل نازل فیضان پاتا ہے اور اس کے غیر کا وجود اس کے وجود کا تابع و حاصل ہے جیسا کہ نور سورج کا تابع ہوتا ہے اور گرمی آگ کی حالانکہ اس کی طرف نسبت عالم کی ایسی تشبیہ نہیں دی جا سکتی جیسی کہ نور کی نسبت سورج کی طرف دی جا سکتی ہے الا اس کے کہ اسے معلول سمجھا جائے ورنہ کوئی نسبت نہ ہوگی کیونکہ سورج کو اپنی ذات سے فیضان نور کا کوئی شعور نہیں ہے ورنہ آگ کو اپنے سے گرمی کے فیضان کا شعور ہوتا ہے یہ فیضان تو محض طبیعت کا تقاضا ہے مگر اول تو عالم بذاتہ ہے اور اس کی ذات وجود غیر کے لیے مبدا ہے لہذا جو کچھ اس سے فیضان پا رہا ہے وہ اس کو معلوم ہے اور نہ جو کچھ اس سے صادر ہوا اس سے وہ غافل ہے نیز یہ کہ وہ ہم میں سے کسی کے مانند نہیں ہے۔ جو (مثلاً) اگر کسی مریض اور سورج کے درمیان کھڑا ہو جائے تو مریض سے سورج کی حرارت اس کی وجہ سے اضطراری طور پر دور ہو جائے گی نہ کہ اختیاری طور پر اس کے برخلاف عقل اول جانتا ہے کہ اس کے کمال سے جو فیضان پا رہا ہے اس کا غیر ہے اور اگر دوسرا شخص جو مریض پر سایہ ڈال رہا ہے اسی طرح سایہ ڈالنے پر قادر نہ ہو تو اسکے ساتھ تشبیہ نہیں دی جا سکتی کیونکہ سایہ ڈالنے والا پنے سائے کا شخص و جسمی حیثیت سے فاعل ہے اور واقعہ سایہ اندازی کو وہ بحیثیتی شعوری حیثیت سے جانتا ہے نہ کہ جسمی حالانکہ اول کے بارے میں ایسا نہیں کہا جا سکتا یہاں تو معاملہ یہ ہے کہ فاعل اس کا عالم بھی ہے اور اس سے راضی بھی ہے اور وہ اس کا عالم بھی ہے کہ اس کا کمال اس میں ہے کہ غیر اس سے فیضان پا رہا ہے بلکہ یہ بھی فرض کیا جائے کہ جسم جو اپنے آپ کے لیے سایہ انداز ہے اور وہ اپنے واقعہ سایہ اندازی کا عالم ہے اور وہ اس سے راضی بھی ہے تو بھی اول کے مساوی نہ ہوگا، کیونکہ اول عالم بھی ہے اور فاعل بھی اور اس کا علم اس کے فعل کا مبدا ہے، کیونکہ اس کا علم اپنی ذات پر کل ہونے کی حیثیت سے فیضان کل کی علت ہے اور نظام موجود نظام معقول کا تابع ہے اس معنی میں کہ وہ اس سے واقع ہوتا ہے لہذا اس کا فاعل ہوتا اس کے عالم بالکل ہونے پر زائد نہیں کیونکہ اس کا علم

بلکہ اس سے فیضان کل کی علت ہے اور اس کا علم بھی ہوتا اس کی ذات کے علم پر منحصر نہیں کیونکہ جو اپنا مبدا کل ہونا نہ جانے تو اپنی ذات کو بھی نہ جانے گا اس طرح قصد اول سے تو معلوم اس کی ذات ہوگی اور قصد ثانی سے معلوم کل (کائنات) ہوگی جس کے یہی معنی ہیں اس کے فاعل ہونے کے اور جب اس سے قادر کہا جائے گا تو اس سے اس کا ایسا فاعل ہونا مراد لیا جائے گا جیسا کہ ہم نے متعین کیا ہے وہ یہ کہ اس کا وجود ایسا وجود ہے جس سے مقدورات کا فیضان ہوتا ہے اور اس فیضان سے کل (کائنات) کی ترتیب اس طرح ہوتی ہے کہ حسن کمال کے تمام ممکنات کا غایت درجہ ظہور ہوتا ہے۔

اور جب اسے مرید (صاحب ارادہ) کہا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو بھی اس سے فیضان پاتا ہے اسے وہ غافل نہیں ہے اور رضا اس سے کارہ نہیں بلکہ وہ جانتا ہے کہ فیضان کل میں کمال اسی سے ہے اس معنی میں یہ کہنا ٹھیک ہوگا کہ وہ اس سے راضی ہے اور جائز ہوگا کہ راضی کو مرید بھی کہا جائے لہذا ارادہ عین قدرت کے سوا کچھ بھی نہیں اور قدرت عین علم کے سوا کچھ نہیں اور علم عین ذات کے سوا کچھ نہ ہوگا لہذا ان سب کا مرجع عین ذات ہوگا اور یہ اس لئے کہ اس کا علم بالاشیاء سے ماخوذ نہیں ہے ورنہ وصف یا کمال اپنے غیر سے مستفید ثابت ہوگا اور یہ واجب الوجود میں محال ہے ہمارا علم بھی دو قسم کا ہوتا ہے ایک تو وہ علم جو کسی شے کی صورت سے حاصل ہوا ہے جیسے آسمان و زمین کی صورت کے متعلق ہمارا علم دوسرا وہ علم جس کو ہم نے اختراع کیا ہے مثلاً اس شے کا علم جس کی صورت کا تو ہم نے مشاہدہ نہیں کیا لیکن اپنے ذہن میں اس کا تصور قائم کیا پھر اس کو خارج میں ظاہر کیا ہے لہذا اس صورت کا وجود مستفاد من العلم ہوگا نہ کہ علم مستفاد من الصورت اور مبدا اول کا علم قسم ثانی کے علم کی طرح ہے کیونکہ اس کی ذات میں میزان کا تمثل اس کی ذات سے نظام کے فیضان کا سبب ہے۔

ہاں اگر نفس شے کا مجرد استحضار یا کتابت خط کا محض تصور ہمارے ذہن میں اس صورت کے احداث کے لیے کافی ہو جاتے تو ہمارا علم بعینہ قدرت اور بعینہ ارادہ ہوگا لیکن ہماری کمزوری کی وجہ سے ہمارا تصور ایجاد صورت کے لئے کافی نہیں ہوتا بلکہ اس کے ہم ایک ارادہ متجددہ کے بھی محتاج ہوتے ہیں جو قوت شوقیہ سے پیدا ہوتی ہے تاکہ ان دونوں سے اعضاء کے آلیہ کے عضلات و اعصاب میں قوت محرکہ کو متحرک کرے پھر حرکت عضلات و اعصاب سے ہاتھ وغیرہ متحرک ہوتے ہیں اور اپنی حرکت سے وہ قلم یا

اور امکان عدم سے بری ہو کیونکہ شر کو وجود نہیں ہوتا بلکہ وہ عدم جو ہر کی طرف منسوب ہوتا ہے یا عدم صلاح حال جوہر کی طرف ورنہ وجود (اس حیثیت سے کہ وہ موجود ہے) خیر ہی ہو گا اور جب لفظ خیر کا استعمال کیا جائے گا تو اس سے مراد نقص و شر کے امکان کے سلب سے لی جائے گی یا یہ کہا جائے گا کہ خیر ہے سبب اس کے وہ نظام اشیاء کے لئے سبب ہے اور چونکہ اول ہی مبدء ہے ہر شے کے نظام کا اس لئے وہ خیر ہے اس لئے یہ اسم اس کے وجود کی پر دال ہوگا مع نوع اضافت کے۔

اور جب اسے کہا جائے گا واجب الوجود تو اس کے معنی ہیں یہی وجود مع سلب علت کے (اس کے وجود کی) مع حالت عدم اولاً و آخراً۔

اور جب اسے کہا جائے گا عاشق و معشوق اور لذیذ و ملتذ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر حسن و جمال اور ہر رونق و بہا کا وہی مبدا ہے اور ہر ذی کمال کے لئے وہی محبوب معشوق ہے لذت کے معنی ہیں کمال مناسب کا ادراک اور اگر کوئی شخص اپنے معلومات کے احاطہ سے یا اس پر محیط ہو کر اپنی ذات کے کمال کا ادراک کرتا ہے اور اپنے ہی جمال صورت کا اور اپنے ہی کمال قدرت کا اور اپنے ہی قوت اعضاء کا بالجملہ ہر کمال کا استحضار ادراک اس کے لئے ممکن ہو تو کہا جائے گا کہ وہ اپنے ہی کمال کا دوست ہے اور اس سے لذت اٹھاتا ہے مگر عدم و نقصان کے مقدر ہونے کی وجہ سے اس کی یہ لذت ناقص ہوتی کیونکہ زوال بعد یا زوال یا خوف زوال کی وجہ سے سرور پورا نہیں ہو سکتا لیکن اول کے لئے بہا اکمل اور جمال اتم حاصل ہے کیونکہ ہر کمال اس کے لئے ممکن ہے اور وہ اسے حاصل ہے اور وہ اس کمال کا مدرک ہے امکان نقصان و زوال سے امن کے ساتھ مدرک ہے اور اس کا کمال حاصل ہر کمال سے بالا ہے لہذا اس کمال کی محبت اور اس کا عشق ہر عشق محبت سے بالا و برتر ہے اور اس سے التذاذ ہر قسم کے التذاذ سے اعلیٰ ہے بلکہ ہماری ان لذتوں کے ساتھ اس کو کوئی مناسبت ہی نہیں اور یہ کہا جاتا ہے کہ اس کی حقیقت معنی کو الفاظ میں ظاہر کرنا مشکل ہے البتہ صرف مشابہ و استعارہ کیا جا سکتا ہے جیسے ہم لفظ مرید (صاحب ارادہ) کے لفظ کا استعارہ کرتے ہیں اور ہمارے ارادے سے اس کو تشبیہ دیتے ہیں حالانکہ اس کے ارادے سے ہمارے ارادے کو کوئی مناسبت ہی نہیں اسی طرح جیسے اس کے علم کو ہمارے علم سے اور اس کی قدرت کو ہماری قدرت سے کوئی مناسبت ہے ممکن ہے کہ کہیں اس کے بارے میں لفظ لذت اچھا نا معلوم ہو اس کے لئے بجز مجبوراً دوسرا لفظ استعمال کرو۔

مقصود یہ ہے کہ اس کا حال ملائکہ کے احوال سے بھی اشرف ہے اور اس لائق ہے کہ اس پر رشک کیا جائے اور ملائکہ کی حالت تو ہماری حالتوں سے بھی اشرف ہے اگر لذت صرف پیٹ اور عضو تناسل ہی کی لذت کا نام ہوتا تو گدھے اور سور کا مرتبہ بھی ملائکہ سے اشرف ہوتا مگر یہ لذتیں حقیقی لذت نہیں اس لئے وہ فرشتوں کو جو مجرد عن المادہ ہیں حاصل نہیں انہیں جو لذت حاصل ہے وہ سرور شعور کی لذت ہے کسی چیز کا شعور اس جمال و کمال کا جو کبھی زوال پذیر نہیں لیکن جو احوال ان فرشتوں کے ہیں اس سے بالاتر احوال اس وجود اول کے ہونے چاہئیں کیونکہ وجود ملائکہ جو کے عقول مجرد ہیں) اپنی ذات سے تو وجود ممکن ہیں اور اپنے غیر سے واجب الوجود ہیں اور امکان عدم شر و نقص کی ایک نوع ہے لہذا کوئی چیز متعلقین شر سے بری نہیں ہوسکتی سوائے وجود اول کے لہذا وہ خیر محض ہے اس کے لئے بہا و جمال اکمل ہے پھر وہی معشوق بھی ہے چاہے غیر اس سے عشق کرے یا نہ کرے جیسا کہ وہ عاقل بھی ہے اور معقول بھی چاہے غیر اسے سمجھے یا نہ سمجھے اور ان سب معانی کا مرجع اسی کی ایک ذات ہے اس کا ادراک لذت ہے اس کی عقل اس کی عین ذات ہے اور وہی عقل مجرد ہے پس سب کا مرجع ایک ہی معنی کی طرف ہے۔

یہ ہے طریقہ تفہیم فلاسفہ کے مذہب کا۔

اب یہ امور دو قسموں میں منقسم ہوسکتے ہیں۔

(ا) وہ جن پر اعتقاد جائز ہے ان کے متعلق ہم یہ بتلائیں گے کہ یہ فلاسفہ کے بنیادی اصول کے مطابق نہیں۔

(ب) وہ جن پر اعتقاد جائز نہیں یہاں ہم فلسفیوں پر تنقید کریں گے۔

اور ہم کثرت کے مراتب خمس کی طرف پھر توجہ کریں گے ان کی فلسفیوں نے جو تردید کی ہے ان پر تنقید کرتے ہوئے یہ ظاہر کریں گے کہ وہ اپنے دعوے کی تائید میں عقلی دلائل پیش کرنے سے قاصر ہیں اب ہم ہر مسئلے پر تفصیل سے بحث کریں گے۔

مسئلہ (۴)

فلاسفہ کے صفات الٰہیہ کا انکار اور اس کا ابطال

فلاسفہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مبداء اول کے لئے علم و قدرت و ارادہ کا اثبات محال ہے جیسا کہ اس پر معتزلہ بھی متفق ہیں وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ اسماء شرعی طور پر وارد ہوئے ہیں اور ان کا اطلاق لغتہً جائز رکھا جاتا ہے لیکن مرجع ان کا ذات واحد ہے (جیسا کہ گزرا) اور اس کی ذات پر صفات زائدہ کا اثبات جائز نہیں جیسا کہ خود ہمارے بارے میں تو یہ جائز ہے کہ ہمارا علم اور ہماری قدرت ہماری ذات پر اوصاف زائدہ ہوں کیونکہ ان کا دعویٰ ہے کہ یہ موجب کثرت ہے اگر یہ صفات ہم پر طاری ہوتی ہیں تو ہم جانتے ہیں کہ وہ زائد بر ذات ہیں کیونکہ وہ متجدد طاری ہوتی ہیں اور اگر ان کا ہمارے وجود سے اس طرح موازنہ کیا جائے کہ وہ ہمارے وجود سے غیر متاخر ہوں تو وہ بھی زائد علی الذات نہیں نکل جائیں گی ایسا ہی دو چیزوں میں سے جب ایک دوسری پر طاری ہو اور معلوم ہو جائے کہ یہ وہ نہیں ہو سکتی اور وہ یہ نہیں اگر اس طرح ان کا موازنہ کریں تو ان دونوں کا علیحدہ علیحدہ ہونا سمجھ میں آئے گا یہ صفات خواہ اول کی صفات مقارنہ ہونے کی حیثیت سے بھی اشیاء سوائے ذات ہی ہوں گی اب یہ بات واجب الوجود میں کثرت کا سبب ہوگی جو محال ہے اسی لئے ان کا نفی صفات پر اجماع ہوا ہے ان سے پوچھا جائے گا کہ اس قسم کی کثرت کے محال ہونے کو تم نے کیسے جانا؟ اس بارے میں تم سوائے معتزلہ کے کافہ مسلمین کے خلاف جا رہے ہو اب کیا پر تم کون سی دلیل پیش کرتے ہو اگر کہا جائے کہ ذات جو صفات کی حامل ہوتی ہے واحد ہے لہٰذا واجب الوجود میں کثرت صفات محال ہے اب یہی مسئلہ مابہ النزاع ہے اس کا محال ہونا بضرورت تو معلوم نہیں اس کے لئے دلیل کی ضرورت ہے تمہاری دلیل کیا ہے۔

اس بارے میں ان کے دو مسلک ہیں۔

اول تو وہ یہ کہتے ہیں کہ اس پر دلیل یہ ہے کہ دو چیزوں میں یعنی صفت و موصوف میں سے جب یہ وہ نہ ہو اور وہ یہ نہ ہو۔

(۱) یا تو ان میں سے ہر ایک دوسرے سے وجود میں مستغنی ہوگی (۲) یا ہر ایک دوسرے کی محتاج ہوگی (۳) ... یا یہ کہ ایک ان میں سے دوسرے سے مستغنی ہوگی اور

دوسری کی محتاج ہوگی اور اگر ہر ایک کو مستغنی قرار دیا جائے تو دونوں واجب الوجود ہو جاتے ہیں اور یہ تثنیہ متعذر ہے جو محال ہے۔

یا ہر ایک ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی محتاج ہوگی تو ان میں سے ایک واجب الوجود نہ ہوگی کیونکہ واجب الوجود کے معنی یہ ہیں کہ جسم کو جس کا قوام خود اسی کی ذات سے ہو اور وہ اپنے غیر سے من کل الوجوہ مستغنی ہو مگر جب یہ غیر کی محتاج ہو تو یہ غیر اس کی علت ہوا اگر اس غیر کو ہٹا دیا جائے تو اس کا وجود ممتنع ہوگا اپنی ذات سے اس کا وجود نہ ہوگا بلکہ اپنے غیر سے ہوگا۔

اعتراض اس پر اس طرح ہوگا کہ ان اقسام میں سے اختیار کردہ قسم آخری ہے لیکن پہلی قسم تثنیہ متعذر کے متعلق بھی ہم نے گزشتہ مسئلہ میں ظاہر کر دیا ہے کہ تمہاری تردید کی دلیل پر کوئی نہیں ہے کیونکہ تثنیہ مطلقاً ابطال کثرت کے ابطال پر مبنی ہوگا اس لئے جو چیز کسی مسئلہ کی فرع ہو اس کی اصل نہیں قرار دی جا سکتی لیکن مناسب طریقہ ہے کہ کہا جائے کہ ذات اپنے قوام میں صفات کی محتاج نہیں ہوتی البتہ صفات محتاج ہوتی ہے موصوف کی جیسا کہ خود ہم میں ہوتا ہے۔

رہا ان کا یہ قول کہ اپنے غیر کا محتاج واجب الوجود نہیں ہوتا تو ان سے پوچھا جائے گا کہ اگر تم واجب الوجود سے یہ مراد لیتے ہو کہ اس کی کوئی علت فاعلی نہیں ہے تو پھر تم یہ کیوں کہتے ہو اور یہ کہنا کیوں محال ہوا کہ جیسے ذات واجب الوجود کی قدیم ہے اور اس کا کوئی فاعل نہیں ہے ایسے ہی اس کی صفت بھی اس کے ساتھ قدیم ہے اور اس کا کوئی فاعل نہیں ہے اور اگر تم واجب الوجود سے یہ مراد لیتے ہو کہ اس کی کوئی علت قابلہ نہیں ہوتی تو اس معنی میں صفات کو ضروری یا واجب نہیں کہا جا سکتا مگر اس کے باوجود وہ قدیم ہوتی ہے اور ان کا کوئی فاعل نہیں ہوتا تو اس رائے میں کونسا تضاد ہے۔

اگر کہا جائے کہ واجب الوجود مطلق وہ ہوتا ہے جس کی نہ علت فاعلہ ہوتی ہے نہ قابلہ مگر جب یہ تسلیم کیا جائے کہ صفات کی علت قابلہ ہوتی ہے تو ان کا معلول ہونا بھی تسلیم کیا جائے گا۔

ہم کہتے ہیں کہ ذات کا قابلہ کا نام علت قابلہ رکھنا آپ کی اصطلاح ہے اور اس اصطلاح کے مطابق دلیل تو ثبوت واجب الوجود کی طرف رہبری نہیں کرتی البتہ ایسے کنارے کے اثبات کی طرف رہبری کرتی ہے جہاں علل و معلولات کا تسلسل منقطع ہو جاتا ہے اس کے علاوہ کسی انداز سے کی رہبری نہیں کرتی امر واحد کے لئے اس کی صفات قدیمہ کو مانا جائے

جن کا کوئی فاعل نہیں جیسا کہ اس کی ذات کا کوئی فاعل نہیں تو قطع تسلسل جب بھی ممکن ہے لیکن ان صفات کا استقرار اس کی ذات ہی میں ہو گا لہذا لفظ واجب الوجود کو نظر انداز کر دینا چاہیے کیونکہ اس سے التباس کا امکان ہے اس وقت دلیل قطع تسلسل ہی کی طرف رہبری کرے گی اور کسی چیز کی طرف نہیں اس کے سوا کسی اور چیز کا دعویٰ محض تحکم ہو گا۔

اگر کہا جائے کہ جس طرح کہ علت فاعلی میں قطع تسلسل واجب ہوتا ہے علت قابلہ میں بھی واجب ہو گا کیونکہ اگر ہر موجود کسی محل کا محتاج ہو جس میں وہ استقرار پاتا ہے تو محل بھی اسی طرح کسی محل کا محتاج ہو گا جس سے تسلسل لازم آئے گا۔

تو ہم کہیں گے کہ تم بجا کہتے ہو اسی لئے ہمیں اس تسلسل کا قطع کر دینا ضروری ہے اور ہم کہ سکتے ہیں کہ صفت اس کی ذات کا محل قائم بغیرہ نہیں ہوتی جیسا کہ ہماری ذات کی مثال سے ہم سمجھ سکتے ہیں اور ہماری ذات اس کا محل ہے اور ہماری ذات کسی محل میں نہیں ہے لہذا صفت و ذات کے علت فاعلی کا تسلسل منقطع ہو گیا کیونکہ صفت کا بھی کوئی فاعل نہیں جیسا کہ ذات کا کوئی فاعل نہیں بلکہ ذات صفت کے ساتھ ہمیشہ ہی سے متصف ہے جو فاعلی (ذات ہی کی طرح موجود ہے رہی علت قابلہ تو اس کا تسلسل ذات ہی پر منقطع ہوتا ہے مگر اس سے کیوں لازم آتا ہے کہ جب علت کا انتفاء کیا جائے تو محل کا بھی انتفاء ہو گا اور دلیل تو قطع تسلسل ہی پر مجبور کرتی ہے اور ہر طریقے جس سے قطع تسلسل ممکن ہو وہ واجب الوجود کی اثباتی برہان کے تقاضے کا مقصود ہے۔

اور اگر واجب الوجود سے ایسے وجود کے سوا ہے جس کے کوئی علت فاعلی نہ ہو اور جس کی وجہ سے قطعاً تسلسل ہوتا ہو اور کوئی چیز مراد لی جائے تو ہم اس کو واجب الوجود قطعاً تسلیم نہیں کرتے اور جب بھی عقل ایسے موجود قدیم کی قبول کرنے کے لئے جس کے وجود کی کوئی علت نہیں اپنے اندر گنجائش پاتی ہے تو وہ کسی صفت سے موصوف قدیم کے قبول کرنے کے لئے بھی جس کی ذات و صفات کی بھی کوئی علت نہیں اپنے اندر گنجائش پاتی ہے۔

مسلک دوم

فلسفیوں کا قول ہے کہ علم و قدرت دونوں بھی ہماری ماہیت ذات میں داخل نہیں بلکہ دونوں عرضی ہیں اور جب یہی صفات اول کیلئے بھی ثابت کی جائیں تو وہ بھی اس کے ماہیت ذات میں داخل نہیں ہوں گی بلکہ اس کی طرح بالاضافت عرض ہوں گی گویا اس کے لئے

دائم ہوں اور بہت سے عرضی وجود ہمیشہ غیر متفارق ہو سکتے ہیں اور ماہیت کے لئے لازم ہوتے ہیں اس کے باوجود وہ اس کی ذات کے مقوم نہیں ہوتے مگر جب عرضی ہونگے تو تابع ذات ہونگے اور ذات ان کا سبب ہوگی لہذا معلول ہونگے پھر کس طرح واجب الوجود قرار دیے جا سکتے ہیں یہی وہ پہلی دلیل ہے جو کسی عبارت کے ردّ و بدل کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔

ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اگر تم ان صفات کو تابع ذات اور ذات کو ان کا سبب گردانے سے یہ مراد لیتے ہو کہ ذات ان کی علت فاعلی ہے اور وہ ذات کے مفعول ہیں تو ایسا نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ ہمارے علم کو ہماری ذات کی طرف مضاف کرنے کا مستلزم نہ ہوگا جبکہ ہماری ذات بھی ہمارے علم کی علت فاعلی نہیں ہے اگر تم ذات سے محل مراد لیتے ہو اور کہتے ہو کہ صفت کا قوام بنفسہ غیر محل میں نہیں ہو سکتا تو یہ مسلم ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ اس کو ممتنع قرار دیا جائے یا اگر صفت سے تبعی وجود یا عرضی وجود یا معلول مراد لی جائے یا جو بھی مراد لی جائے تب بھی بہر حال معنی میں کوئی تغیر نہ ہوگا کیونکہ اس کے معنی اس کے سوا کچھ نہیں ہونگے کہ صفات اپنی ذات الٰہی سے قائم ہیں جیسے کہ تمام صفات ذات سے قائم ہوتی ہیں پھر ان کا قائم بالذات ہونا کیوں محال سمجھا گیا باوجودیکہ وہ بھی قدیم ہیں اور ان کا کوئی فاعل بھی نہیں۔

بہر حال فلسفیوں کی ساری دلیل تمام تر مرعوب کن الفاظ کا گورکھ دھندا ہیں وہ بھی صفات الٰہیہ کو ممکن کہتے ہیں کبھی جائز کبھی تابع کبھی لازم کبھی معلول اور ان تمام الفاظ کو تو یہ مذموم قرار دیتے ہیں ان سے کہا جائے گا کہ اگر اس کے معنی یہ ہیں کہ صفت کی کوئی علت فاعلہ ہے تو یہ معنی نہیں جا سکتا اور اگر اس سے یہ مراد ہے کہ ان کی کوئی علت فاعلی نہیں بلکہ انکے صرف قیام کے لئے محل کی ضرورت ہے تو اس معنی کیلئے جو عبارت چاہو گھڑ لو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

عبارتی رعب داب قائم کرنے کا ایک دوسرا طریقہ بھی ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ اس ذات کی طرف سے ہوتا ہے کہ اول ان صفات کا محتاج ہے حالانکہ غنی مطلق محتاج نہیں ہو سکتا غنی تو اس کو کہیں گے جو اپنے غیر کا محتاج نہ ہو۔

یہ الفاظ کا انتہائی رکیک استعمال ہے سمجھنا چاہیے کہ صفات کا مال ذات کامل سے کوئی الگ چیز نہیں ہے کہ کہا جائے کہ وہ محتاج غیر ہوگئی اگر وہ ہمیشہ سے ہے تو علم وقدرت

وحیات کی صفات کا دوسرے کے ساتھ بھی تعلق ہے تو یہ محتاج کیسے ہوگی۔ یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ یہ دوام کمال کو احتیاج سے تعبیر کیا جائے وہ تو ایسی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ کامل وہ ہے جو کمال کا محتاج نہ ہو لہٰذا جو اپنی ذات کے لئے صفات کمال کے وجود کا محتاج ہو وہ ناقص ہے تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ اس کے کامل ہونے کے معنی تو اس کی ذات کے لئے وجود کمال کے ہیں تو پس تم محض لفظی تخیلات کی بناء پر ان صفت کمال کا کیسے انکار کر سکتے ہو جو تمہارا عقیدہ ہیں۔

اگر کہا جائے کہ جب تم نے ذات وصفت کو ثابت کر دیا اور ذات میں صفت کے حلول کو بھی ثابت کر دیا تو یہ ترکیب ہوئی اور ہر ترکیب مرکب کی محتاج ہے اور اسی لئے اول کا جسم ہونا جائز نہیں رکھا جاتا کیونکہ جسم مرکب ہوتا ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ یہ کہنا کہ ہر ترکیب محتاج مرکب ہوتی ہے ایسی ہی بات ہے جیسے کہیں کہ ہر موجود محتاج موجد ہوتا ہے اس لئے جب یہ کہا جائے گا کہ اول موجود قدیم ہے جس کی کوئی علت ہے نہ کوئی موجد تو اسی طرح یہ بھی کہا جائے گا کہ وہ موصوف قدیم ہے اس کی ذات کی کوئی علت ہے نہ اس کی صفات کی اور اس کی ذات کے ساتھ قیام صفات کی بلکہ ہر ایک حیثیت سے بلا علت قدیم ہے رہا جسم تو اس کو اول قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ وہ حادث ہوتا ہے اور حادث اس لئے ہوتا ہے کہ وہ بھی تغیرات سے خالی نہیں ہوتا اور جو شخص کہ حدوث جسم کا قائل نہیں اس کو علت اول کو لازماً جسم ماننا پڑے گا جیسا کہ ہم آئندہ مقامات میں ثابت کریں گے۔

لہٰذا اس مسئلہ میں تمہارے سارے مسلک محض تخیلات ثابت ہوتے ہیں علاوہ ازیں فلسفی جو کچھ بھی ثابت کرتے ہیں اس کو نفس ذات کی طرف راجع کرنے کی قدرت بھی نہیں رکھتے مثلاً اس کو وہ عالم تو ثابت کرتے ہیں مگر ان کے قول سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ صفت مجرد وجود پر زائد ہو اس لئے ان سے پوچھا جا سکتا ہے کہ آیا تم تسلیم کرتے ہو کہ اول اپنی ذات کے سوا بھی جانتا ہے بعض تو اس کو تسلیم کرتے ہیں بعض کہتے ہیں کہ نہیں وہ اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا مسلک اول وہ ہے جس کو ابن سینا نے اختیار کیا ہے جو دعویٰ کرتا ہے کہ اول تمام اشیاء کو بنوع کلی جانتا ہے جو زمانہ کے تحت داخل نہیں البتہ ان جزئیات کو نہیں جانتا جن میں تجدد حیات علم کا موجب ہوتے ہیں کہ اس کی وجہ سے ذات عالم میں تغیر ہوتا ہے۔

اور اضافت بے سوئے ذات کو نہ جانے اور اگر مبدایت کو اضافت نہ مانا جائے تو ذات میں کثرت پیدا ہو جاتی ہے اور اس میں وجود کے علاوہ ایک چیز مبدایت بھی آ جاتی ہے اور یہ دو الگ الگ چیزیں ہیں جیسا یہ جائز ہے کہ ایک انسان اپنی ذات کو تو جانے مگر اپنا معلول ہونا نہ جانے کیونکہ اس کا معلول ہونا اس کی علت کی طرف اضافت ہے غیر ذات اور علم بالاضافت غیر علم بالذات ہے اس پر ہماری دلیل بتائی جا چکی ہے اور وہ یہ کہ ممکن ہے کہ علم بالذات متوہم ہو بغیر علم بالمبدایت کے تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ علم بالذات بغیر علم بالذات کے متوہم ہو کیونکہ ذات تو واحد ہے۔

جواب کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ تمہارا قول کہ کل کا علم اول کو قصد ثانی سے ہوتا ہے ایک غیر معقول بات ہے کیونکہ جب کبھی اس کا علم اپنے غیر پر محیط ہوتا ہے جیسا کہ وہ اپنی ذات پر محیط ہے تو اس طرح اس کو دو متغایر معلومات حاصل ہوتے ہیں اور معلومات اور معلوم کا تعدد و تغایر تعدد علم کا موجب ہوتا ہے کیونکہ دو معلوموں سے ایک معلوم دوسرے سے وہم میں جدا کیا جا سکتا ہے لہذا ایک کا علم بعینہ دوسرے کا علم کبھی نہ ہوگا اگر ایک بعینہ دوسرے کا علم ہو تو ان میں سے ایک کے وجود کا اندازہ کرنا بغیر دوسرے کے اندازے کے محال ہوگا حالانکہ وہاں کوئی دوسرا تو نہیں ہے لہذا جب کل واحد ہے تو اس میں اختلاف نہ ہوگا اس کو قصد ثانی سے تعبیر کیا جائے۔

کاش مجھے کوئی سمجھائے کہ نفی کثرت پر وہ شخص کیسے اقدام کرتا ہے جو کہتا ہے کہ خدا کے علم سے ایک ذرہ آسمانوں میں اور نہ زمین میں باہر ہو سکتا ہے لیکن وہ ان تمام چیزوں سے بنوع کلی واقف ہے اور کلیات معلومہ کی تو کوئی انتہا نہیں پس ان کا کلیات سے متعلق باوجود اپنی کثرت و تغایر کے ہر لحاظ سے ایک ہے۔

ابن سینا نے اس بارے میں دوسرے فلسفیوں سے اختلاف کیا ہے جن کا خیال یہ ہے کہ خدا اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا (اس کو وہ نفی کثرت سے احتراز سمجھتے ہیں) یہ کیسے ممکن ہے کہ ابن سینا ان فلسفیوں کے ساتھ مل کر تو کثرت کی نفی کرے اور اثبات علم بالغیر میں ان سے اختلاف کرے اس کو یہ کہتے ہوئے شرم کرنی چاہیے کہ اللہ تعالیٰ قطعاً کوئی چیز نہیں جانتا نہ دنیا میں نہ آخرت میں البتہ صرف اپنی ذات کو جانتا ہے ہاں اس کا غیر اپنی ذات کو بھی جانتا ہے اور غیر کو بھی علم کی حیثیت سے تو غیر ہی اس سے اشرف ٹھہرا۔

اس بے حیائی سے اجتناب کرتے ہوئے ابن سینا نے اس مذہب کو ترک کر دیا

اور اس کے باوجود وہ اس کثرت میں کسی وجہ سے برابر اصرار کرتا ہے اور دعویٰ کرتا ہے کہ خدا کا
علم عقل وغیرہ بلکہ تمام اشیاء کا علم اس کی ذات کا عین ہے بغیر کسی زیادتی کے لیکن یہ تو عین
تناقض ہے جس کے قائل ہونے سے دوسرے فلسفیوں کو شرم آتی ہے اس طرح ہم اس نتیجہ
پر پہنچتے ہیں کہ ابن سینا اور وہ جن سے یہ اختلاف کرتا ہے دونوں رسوائی و ملامت کا ہدف
بنتے ہیں۔

مگر حق چاہنے والے کو خدا کے توفیق برابر گمراہی میں ڈالتا ہے جو سمجھتا ہے کہ
الٰہی امور کی فکر و تخیل سے ہاتھ آ جاتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ جب یہ ثابت ہو جائے کہ خدا اپنی ذات کو بہ حیثیت مبدا
بربنائے اضافت جانتا ہے کیونکہ علم دو مضاف کے ساتھ بھی ایک ہو سکتا ہے جیسے کوئی اپنے
بیٹے کو پہچانے تو اس پہچاننے یا جاننے میں اس کے باپ ہونے کا علم بھی داخل ہے جو کہ علم
بہ بنائے معلوم میں تو کثرت ہوگی مگر علم متحد ہوگا اسی طرح جب خدا اپنی ذات کو مبدا وغیرہ
کی حیثیت سے جانتا ہے تو علم تو متحد ہوگا گو معلوم میں تعدد ہو پھر جب یہ چیز معلوم واحد اور
اس کی اضافت میں تو سمجھ میں آتی ہے اور کثرت کا سبب نہیں ہوتی تو اس سے یہ لازم آتا
ہے کہ اس چیز کی تعدد میں اضافہ یا زیادتی جو بہ حیثیت جنس کثرت کی مست نہیں کثرت کی
موجب نہ ہوگی۔

اسی طرح جو ایک چیز کو جانتا ہے پھر اس چیز کے علم کو بھی جانتا ہے تو وہ اس علم کو
جانتا ہے اور پھر اس علم کو جانتا ہے جس کی انتہا اور بے نظیر جانے لیکن معلوم متعدد ہونے
کے باوجود علم متحد ہوگا ہمارے دعوے کا دوسرا ثبوت یہ ہے کہ تم تو معلومات خداوندی کو غیر
متناہی اور اس کے علم کو واحد سمجھتے ہو تم یہ نہیں کہتے کہ اس کے علوم کی تعداد لامتناہی ہے پس
اگر تعدد معلوم متعدد ذاتیں علم کا موجب ہوتا تو ذات باری میں لاتعداد علوم ہونا چاہیے تھا جن کے
اعداد کی کوئی انتہا نہ ہوتی اور یہ محال ہے تو ہمارا جواب یہ ہے کہ جب کسی علم ہر لحاظ سے واحد
ہو تو اس کا تعلق دو معلوم سے متصور نہ ہوگا جب علم کا ایک سے زیادہ معلوم سے تعلق ہوگا تو وہ
کثرت کا مقتضی ہوگا اگر فلسفیوں کے ان اصول موضوعہ کا اعتبار کیا جائے جو انھوں نے
اپنے نظریہ کثرت کے سلسلہ میں وضع کیے ہیں کیونکہ فلسفیوں نے کثرت کے نفی کے بیان
میں مبالغہ سے کام لیا ہے جب وہ کہتے ہیں کہ اول کی ماہیت موصوف بالوجود کہلائی
جا سکتی ہو تو یہ بھی ایک قسم کی کثرت ہوگی وہ کوئی ایسی چیز کا تصور کر ہی نہیں سکتی جس کی

حقیقت واحد ہو اور پھر وہ موصوف با لوجود ہو بلکہ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ کہ صد حقیقت وجود کی طرف مضاف ہو تو یہ دو مختلف چیزیں ہو گئیں اور یہیں سے کثرت پیدا ہو گی پس اس بنیاد پر ایسے علم کا فرض کرنا جو معلومات کثیرہ سے متعلق ہو ممکن نہیں سوائے اسکے کہ اس میں ایسی نوع کثرت کو لازم سمجھا جائے جو وجود مضاف الی الماہیت کے فرض کرنے سے بھی زیادہ واضح اور صاف ہو۔

رہا بیٹے کے بارے میں علم یا ایسے ہی دوسرے اضافی صدور کا علم تو اس میں کثرت ہوتی ہے کیونکہ اس میں دو چیزوں کا علم لازمی ہے ذات ابن کا ذات اب کا اور یہ دو علم ہوئے اور تیسرا علم جو ان دونوں کے درمیان اضافت ہے یہ تیسرا علم دونوں سابق علموں سے مفہوم ہوتا ہے کیونکہ وہ دونوں اس کی شرط ہیں اور اس کی ضرورت کا تعین کرتے ہیں جب تک کہ اولاً مضاف کا علم نہ ہوگا اضافت کا بھی نہ ہوگا اس لئے یہ علوم متعدد ہوئے جو ایک دوسرے کے ساتھ مشروط ہیں ایسا ہی جب اول اپنی ذات کو سائر انواع واجناس کی طرف بحیثیت مبدء معقات جانے تو اس امر کا محتاج ہوگا کہ وہ اپنی ذات کو جانے اور اجناس کی اکائیوں کو جانے اور انکی طرف من حیث المبدا اپنی ذات کی اضافت کو بھی جانے اور اضافت کا اس کو معلوم ہونا تو عقل فہم نہ ہوگا۔

رہا ان کا یہ قول کہ جب کوئی شخص کسی چیز کو جانے تو اس کا عالم ہونا اسی علم سے جانا جائے گا لہٰذا معلوم تو متعدد ہوگا مگر علم واحد ہوگا صحیح نہیں ہے بلکہ اس کا عالم ہونا ایک دوسرے علم سے جانا جائے گا (اور یہ دوسرا علم تیسرے علم سے) و ہلم جراً اور بالآخر ایک ایسے علم کی طرف منتہی ہوگا جس سے وہ غافل ہے اور اس کو نہیں جانتا اس کے باوجود ہم یہ نہیں کہتے کہ اس کا سلسلہ غیر متناہی چلنے لگتا ہے وہ ایسے علم پر منقطع ہو جاتا ہے جو اس کے معلول سے متعلق ہے وہ وجود علم سے غافل ہے بلکہ وجود معلوم سے جیسے کوئی شخص سیاہی کو جانے اور علم کی اس حالت میں اس کا ذہن شے معلوم ہے مستغرق رہے وہ معلوم ہے اور سیاہی اور وہ اس کے سیاہی پن کے علم سے غافل ہے اور وہیں کی طرف متوجہ نہیں ہے اگر توجہ کرے تو پھر دوسرے علم کا محتاج ہوگا اور اس سے اس کی توجہ منقطع ہو جائے گی۔

رہا ان کا قول کہ یہی الزام تمہارے اصول سے معلومات باری پر بھی وارد ہوتا ہے کیونکہ وہ غیر متناہی ہیں اور علم تمہارے پاس واحد ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ ہم اس کتاب میں کسی قسم کی تعمیری یا اثباتی بحث تو نہیں کر رہے ہیں جو اس کا جواب دینے بیٹھے ہم یہاں تو

محض عقلی اور ابتدائی قسم کی بحث میں مصروف ہیں۔

اور اگر کہا جائے کہ ہم تمہارے کسی خاص فرقے پر الزام نہیں لگا رہے ہیں اور جو الزام کے ہم عمومی طور پر لگاتے ہیں تو تم کو اس کا جواب دینے کی ضرورت نہیں مگر جب روئے سخن خاص تمہاری ہی طرف ہو تو تمہیں جواب دینا چاہیے۔

ہم کہتے ہیں کہ نہیں ہمیں تو صرف تمہیں اس بات سے عاجز ثابت کرنا ہے کہ تم براہین قطعیہ سے حقائق امور کو جان سکتے ہو اور جب تمہارا عجز ظاہر ہو جائے تو یہ جاننا چاہیے کہ بعض لوگ ایسے بھی ہیں جن کا یہ یقین ہے کہ امور الٰہیہ کے حقائق کا تحقیق کد و کاوش سے علم نہیں ہو سکتا بلکہ عقل بشری ان کی دریافت سے قاصر ہے اس لئے صاحب شریعت صلوات اللہ علیہ والتسلیم نے فرمایا ہے "تفکروا فی خلق اللہ ولا تفکروا فی ذات اللہ" مخلوق خدا کی ماہیت میں غور کرو خدا کی ماہیت میں غور نہ کرو تم ان لوگوں کی کس طرح تردید کر سکتے ہو جو رسول اللہ (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کی سچائی کے بے دلیل معجزہ معتقد ہیں اور جس نے رسول بھیجا ہے اس پر کسی عقلی حکم کے لگانے سے احتراز کرتے ہیں جو صفات باری میں عقلی نظر سے غور و فکر سے اجتناب کرتے ہیں جو صفات الٰہیہ کے بارے میں صاحب شریعت کے بیانات کی تصدیق کرتے ہیں اسکے فرمودہ نکات کو تسلیم کرتے ہیں جو اس ذات واجب کے عالم مرید قادر وغیرہ ہونے کا برابر اعتراف کرتے ہیں بغیر اس کی بحث کے کہ ان صفات کا عائل وہ کیسے ہے اور کیا ہے کیونکہ وہ خوف کھتے ہیں کہ وہ ذات برتر از قیاس و خیال و گمان و وہم ہے اور یہاں آ کر عقل کے پر جلتے ہیں۔

ذہن میں جو گھر گیا لا انتہا کیونکر ہوا۔

جو سمجھ میں آ گیا پھر وہ خدا کیونکر ہوا۔

(ذکیر الا آبادی)

ہمارا اعتراض یہی ہے کہ تم جو دعویٰ کرتے ہو کہ ہم حقائق کو دلیل سے سمجھتے ہیں اور عقل سے ثابت کرتے ہیں بتاؤ تو وہ کون سی حجت ہے جو ٹوٹ نہیں پاتی اور کونسی دلیل ہے جو حقیقت کا دراک کر لیتی ہے اور ریاضی کے ضابطوں کی طرح ناقابل شکست ہوتی ہے اگر کہا جائے کہ یہ اشکال ابن سینا پر وارد ہوتا ہے جو دعویٰ کرتا ہے کہ خدا اپنے غیر کو بھی جانتا ہے حالانکہ دوسرے محققین فلاسفہ اس بات پر متفق ہیں کہ وہ اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا تو ہم کہتے ہیں کہ فلسفہ کے دل مذہب کی رسوائی کا اندازہ اسی سے ہو سکتا ہے کہ

بہت سے نامور متاخرین اس کی ہر جزئی تائید سے انکار کر گئے کیونکہ اس قسم کے مسائل کی رفاقت کو کوئی سنجیدہ فہم برداشت نہیں کر سکتی مثلاً مذکورہ بالا دعوے ہی کو دیکھو جو معلومات کو علت پر افضلیت دیتا ہے کیونکہ فرشتے ہوں یا انسان بہر حال ہر ذی شعور اپنے کو بھی جانتا ہے اور غیر کو بھی مگر خدا ہے کہ سوائے اپنے ذات کے کسی کو بھی نہیں جانتا فرشتے تو فرشتے ہیں وہ تو معمولی آدمیوں سے بھی گیا گزرا ہو گیا غرض تو ایک شریف ترین چیز ہے اس کا نقصان تو بہت بڑا نقصان ہے۔ (پھر خدا میں یہ نقصان کیسے؟) پھر تم تو یہ بھی کہتے ہو کہ وہ عاشق بھی ہیں اور معشوق بھی ہے کیونکہ اس کے لئے بہاء اکمل ہے اور جمال اتم تو بھلا بتاؤ کہ وجود بحیثیت کا کونسا جمال ہے جس کی شباہت ہے جو حقیقت اسے تو یہ بھی خبر نہیں کہ دنیا میں کیا ہو رہا ہے اور کس پر کیا گزر رہی ہے اور اس سے کیا لازم آ رہا ہے اور اس سے کیا [illegible] صادر ہو رہا ہے اور کب ہو رہا ہے؟ اس سے بڑھ کر ذات باری تعالیٰ میں کونسا نقصان تصور کیا جا سکتا ہے تمام عقلا کو اس جماعت پر تعجب ہوتا ہے جس کو معقولات میں غور و فکر کرنے کا دعویٰ ہے اور وہ اس نتیجہ پر پہنچتی ہے کہ رب الارباب مسبب الاسباب کو قطعاً علم نہیں کہ دنیا میں کیا ہو رہا ہے تو اب اس میں اور ایک بے جان لاش میں کیا فرق ہوگا تعالی اللہ عما یقول الظلمون علواً کبیراً" (ترجمہ) اللہ تعالیٰ ظالموں یعنی حد سے تجاوز کرنے والوں کے اقوال سے بالاتر ہے بجز اس کہ وہ اپنے آپ کو جانتا ہے مگر لاش کچھ بھی نہیں جانتی کونسا کمال ہے اپنے آپ کو جاننے میں جب دوسرے کے احوال کا علم نہ ہو یہ وہ مذہب ہے جس کی کمزوری توضیح سے مستغنی ہے پھر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ باوجود اس رسوائی کے کثرت کے الزام سے بھی تم بری نہیں ہو سکتے وہ اس طرح کہ ہم تم سے پوچھتے ہیں کہ اس کا علم ذات اس کا عین ذات ہے یا غیر ذات؟ اگر کہو کہ غیر ذات ہے تو کثرت پیدا ہو گئی اگر کہو کہ عین ذات ہے تو پھر تمہارے اور اس شخص کے درمیان کیا فرق ہے جو کہتا ہے کہ انسان کا اپنی ذات کا علم اس کی عین ذات ہے اور حماقت ہے کیونکہ انسان کی ذات کا وجود اس حالت میں سمجھ میں آتا ہے جب کہ وہ اپنی ذات سے غافل ہو پھر جب اس کی غفلت رفع ہو جاتی ہے تو وہ اپنی ذات کی طرف توجہ کرتا ہے تو اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا شعور ذات اس کی ذات کا غیر ہے۔

پھر اگر تم کہو کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان اپنی ذات کے علم سے خالی ہوتا ہے پھر وہ علم اس پر طاری ہوتا ہے تو لامحالہ اس کا غیر ہی ہوا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ غیرت طریان اور متقادمنت سے نہیں پہچانی جاتی کیونکہ یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ عین شے ہی شے پر طاری ہو جائے اور غیر شے جب کسی شے سے قیاس ہو تو وہ وہی نہیں ہو سکتی اور اس کے غیر ہونے تعریف سے خارج نہیں ہو سکتی اس سے یہ ثابت ہوا کہ اول ہمیشہ اپنی ذات ہی کو جانتا ہے یہ اس بات کی دلیل نہیں کہ اس کا اپنی ذات کا علم اس کی عین ذات ہے حالانکہ وہم میں دو چیزوں کے تعقل کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے ایک تو ذات دوسرے طریان شعور طریان کا ایک ذات ہونا وہم میں متصور نہیں ہو سکتا۔

اگر کہا جائے کہ اس کی ذات ہی عقل وعلم ہے اس لئے ایسا نہیں کہا جا سکتا کہ اس کی ذات پھر علم ذات تو ہم کہتے ہیں کہ اس بیان میں بھی حماقت عیاں ہے کیونکہ علم ایک صفت یا ایسا عرض ہے جو موصوف کو چاہتا ہے پھر یہ کہنا کہ اس کی ذات ہی عقل وعلم ہے یہ کہنے کے مترادف ہے کہ وہی قدرت وارادہ ہے اور وہی قائم بنفسہ ہے غرض ایسی ہی بات ہے جیسے کوئی سیاہی یا سفیدی کے بارے میں کہے کہ وہ قائم بنفسہ ہے یا کمیت وتربیع تثلیث کے بارے میں کہا جائے کہ وہ قائم بنفسہ ہیں یا یہ کہ اعراض قائم بنفسہ ہیں یعنی جس اصول پر یہ محال سمجھا جاتا ہے کہ صفات اجسام بغیر جسم کے جو غیر صفات ہے بنفسہ قائم ہو جائیں اسی طرح یہ بھی محال سمجھا جائے گا کہ صفت علم وحیت وقدرت وارادہ بھی بنفسہ قائم ہو جائیں البتہ وہ ذات کے ساتھ قائم ہو سکتے ہیں لہذا حیات ذات کے ساتھ قائم ہوگی اور اس کی حیات کہلائے گی ایسا ہی دوسری صفات پس اس طرح وہ اول سے نہ صرف تمام صفات کو اور حقیقت وماہیت کو سلب کرنے پر ہی اکتفا نہیں کر سکتے جب تک کہ اس سے قیام بنفسہ کو بھی سلب نہ کر لیں اور اس کو نفس اعراض وصفات ہی میں نہ تحویل کر دیں جن کا قیام بنفسہ ممکن نہیں۔

آئندہ ایک الگ مسئلہ کے سلسلہ میں ہم یہ بھی بتلائیں گے کہ فلسفی اللہ تعالیٰ کے عالم بنفسہ اور عالم بغیرہ ہونے پر بھی کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے انشاء اللہ تعالیٰ۔

مسئلہ (۷)

فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ اول کیلئے یہ جائز نہیں کہ اس کا غیر اس کے ساتھ جنس میں مشارکت کرے اور عقلی طور پر جنس و فصل کا اول پر اطلاق نہیں ہو سکتا

فلسفی اس امر پر متفق ہیں اور اسی پر اپنا یہ دعویٰ قائم کرتے ہیں کہ جب اول کسی شے سے جنس میں شرکت نہیں رکھتا تو پھر کوئی شے فصل کی حیثیت سے بھی اس سے منفصل نہیں ہو سکتی لہٰذا اس کی کوئی حد (تعریف) نہیں ہو سکتی کیونکہ حد جنس و فصل سے مرکب ہوتی ہے اور جو ان سے مرکب نہ ہو تو اس کی کوئی حد بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ ترکیب کی ایک نوع ہے اور وہ یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ کسی کا یہ کہنا کہ وہ موجود ہونے جوہر ہونے اور غیر کے لیے علت ہونے میں معلول اول کا مساوی ہوتا ہے مگر صاف طور پر کسی دوسری حیثیت سے وہ معلول اول سے متمیز ہوتا ہے تو یہ مشارکت فی الجنس نہیں کہلائی جا سکتی بلکہ وہ لازم عام میں مشارکت ہوگی اور جیسا کہ منطق سے معلوم ہوتا ہے کہ جنس اور لازم میں فی الحقیقت فرق ہے گو وہ دونوں عموم میں متفق ہوں کیونکہ جنس ذاتی وہ صفت عام ہے جو ماہو (وہ کیا ہے) کے جواب میں عام طور پر بتائی جاتی ہے اور شے محدود کی ماہیت میں .... داخل ہوتی ہے اور اسکی ذات کی مقوم (یعنی قائم کرنے والی) ہوتی ہے جیسے انسان کا ایک زندہ ہستی ہونا ماہیت انسان میں داخل ہے (یعنی زندہ رہنا) لہٰذا وہ جنس ہوگا اور اس کا مولود ہونا مخلوق ہونا اس کے لیے لازم ہے جو کبھی اس سے جدا نہیں ہو سکتے لیکن ماہیت میں داخل نہیں ہے اگرچہ کہ لازم عام ہے یہ بات منطق کے ان معلومات میں سے ہے جن میں شک نہیں کیا جاتا نیز یہ دعویٰ بھی کیا جاتا ہے۔

کہ وجود اشیاء کی ماہیتوں میں کبھی داخل نہیں ہوتا بلکہ وہ ماہیت کی طرف دو طرح سے مضاف ہوتا ہے یا تو لازم غیر مفارق کی حیثیت سے جیسے آسمان یا وارد کی حیثیت سے جیسے کہ ان اشیاء کا وجود جن کی زمانے میں ابتداء ہوتی ہے لہٰذا وجود میں مشارکت جنس میں

مشارکت نہ ہوگی۔

• رہی دوسری تو جسمانیوں کی طرح ان کی مشارکت اپنے غیر کی نفی ہونے میں تو وہ اضافت لازمہ میں مشارکت ہوگی اور ماہیت میں داخل نہ ہوگی کیونکہ مبدا ہیت اور وجود جن سے کسی ذات کا معقول نہیں بلکہ وہ دونوں ذات کے لازمہ ہیں بعد اس کے کہ وہ ذات کو اس کے اجزائے ماہیت سے قوام دیں اس میں مشارکت محض لازم عام کی مشارکت ہوگی جس کا لزوم ذات کا تابع ہوتا ہے وہ جنس میں مشارکت نہیں اس لئے اشیاء کی تعریف صرف مقومات ہی سے کی جاتی ہے اگر لوازم کے ساتھ ان کی تعریف کی جائے تو یہ رسم ہوگا تمیز کے غرض کے حقیقت شے کی تصویر کے لئے لہذا مثلث کی یہ تعریف نہیں کی جائے گی کہ وہ ایسی شکل ہے جس کے زاویہ قائمہ مساوی ہوتے ہیں اگر چہ یہ ہر مثلث کے لئے لازم عام ہیں بلکہ کہا جائے گا کہ وہ ایسی شکل ہوتی ہے جو تین اضلاع سے محیط ہوتی ہے یہی حال اس کے جوہر ہونے میں مشارکت کا ہے کیونکہ اسکے جوہر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ موجود ہے موضوع میں نہیں ہے اور موجود جنس نہیں ہوتا کیونکہ اسکی طرف امر سلبی کو مضاف کیا جاتا ہے اور وہ امر سلبی یہ ہے کہ وہ موضوع میں نہیں ہے لہذا جنس مقوم نہ ہوگی بلکہ اگر اس کی طرف ایجاب کو مضاف کیا جائے اور کہا جائے کہ موضوع میں موجود ہے تو عرض میں جنس نہ ہوگی اور یہ بات اس لئے کہ جو جوہر کو اس تعریف سے معروف کرتا ہے جو اس کے لئے امر کی طرح ہے یعنی یہ کہ وہ موجود ہے موضوع میں نہیں ہے تو اس کا وجود ذہنی معروف نہ ہوگا بلکہ اس سے صرف یہ معلوم ہوگا کہ وہ موضوع میں ہو سکتا ہے یا موضوع میں نہیں ہو سکتا بلکہ ہمارے قول کے معنی اسم جوہر میں یہ ہیں کہ موجود موضوع میں نہیں ہے یعنی وہ کوئی ایسی حقیقت ہے جب موجود ہو تو موضوع میں تو موجود نہ ہوگا اور ہم اس سے یہ مراد نہیں لیتے کہ تعریف کے وقت وہ موجود بالفعل ہے تو اس میں مشارکت جنس میں مشارکت نہ ہوئی بلکہ مقومات ماہیت میں مشارکت ہی مشارکت فی الجنس کہلاتی ہے جو اس کے بعد فصل سے مباینت کی محتاج ہوتی ہے اور اول کے لیے تو کوئی ماہیت نہیں ہے سوائے وجود واجب کے پس وجود واجب ہی طبیعت حقیقیہ ہے اور ماہیت ہے جو اسی کیلئے ہوتی ہے اس کے غیر کے لیے نہیں ہوتی اور جب کہ وجوب وجود اس کے سوا کسی کے لئے نہ ہوگا تو اس کے غیر کی اس کے ساتھ مشارکت نہ ہوگی جبکہ وہ اس سے بفصل نوعی منفصل نہیں ہوسکتا اس لئے اس کے لئے کوئی حد نہیں ہوتی۔

یہ ہے ان کے مذہب کی تفہیم۔

اور اس پر دو صورتوں سے جرح کی جاتی ہے ایک ہے مطالبہ دوسرا ابطال:۔

مطالبہ یہ ہے کہ کہا جائے گا کہ یہ آپ کے مذہب کا خلاصہ ہے سوال ہوتا ہے کہ اول کے بارے میں اس کے محال ہونے کو آپ نے کس طرح جانا حتیٰ کہ آپ نے اس پر اثنینیت کی نفی کی بنیاد رکھی ہے آپ کا تو یہ کہنا ہے کہ دوسرے کے لیے چاہیے کہ ایک شے میں اول سے مشارکت کرے اور ایک شے میں مباین ہو اور جو چیز کہ اس میں اس سے مشارکت کرتی ہے اور جو چیز کہ اس میں مباین ہوتی ہے وہ مرکب ہوگی اور مرکب محال ہے۔

لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ ترکیب کی اس نوع کا محال ہونا تم نے کیسے جانا اس پر تو کوئی دلیل نہیں ہے سوائے تمہارے اس قول کے جو نفی صفات کے استدلال میں تم نے پیش کیا ہے کہ جو جنس و فصل سے مرکب ہوتا ہے وہ اجزاء سے مجتمع ہوتا ہے اگر کسی جزء یا کل کا وجود دوسرے سے مستغنی ہو کر صحیح ہو سکتا ہے تو وہ دوسرے کے برخلاف واجب الوجود ہوگا اور اگر اجزاء کا وجود کل سے مستقل ہو کر صحیح نہیں ہو سکتا اور نہ کل کا وجود اجزاء کے بغیر صحیح ہو سکتا ہے تو ان میں سے ہر ایک معلول کا محتاج ہوگا اور اس دلیل پر ہم نے صفات کی بحث میں غور کیا ہے اور بتلا دیا ہے کہ قطع تسلسل علل میں محال نہیں ہے اور دلیل سوائے قطع تسلسل کے کسی طرف رہنمائی نہیں کر سکتی۔

رہی وہ عظیم الشان چیزیں جن کے ساتھ واجب الوجود کے متصف ہونے کے لزوم کو تم نے اختراع کیا ہے تو اس پر کسی دلیل سے رہنمائی ہو سکتی اگر واجب الوجود کا وصف وہی ہے جو تم بتلاتے ہو کہ اس میں کثرت نہیں ہو سکتی لہٰذا وہ اپنے قوام میں اپنے غیر کا محتاج نہیں ہوتا تو اس وقت اثبات واجب الوجود پر تو کوئی دلیل نہیں البتہ صرف قطع تسلسل پر دلیل ہے اس پر ہم نے صفات کے بحث میں جرح کر دی ہے پس شے کی تقسیم جنس و فصل میں موصوف کی تقسیم کی طرح نہیں جو ذات و صفت میں کی جاتی ہے کیونکہ صفت غیر ذات ہے اور ذات غیر صفت ہے علاوہ کل وجہ غیر جنس نہیں ہوتی جب کبھی ہم نوع کا ذکر کرتے ہیں جو گویا جنس اور بڑا اندازہ جنس کا ذکر کرتے ہیں مثلاً ہم کہیں انسان تو گویا ہم ایک حیوان کا ذکر کر رہے ہیں جس پر نطق کا اضافہ کیا گیا ہے لہٰذا یہ کہنا کہ کیا انسانیت حیوانیت سے مستغنی ہو سکتی ہے ایسی ہی بات ہے جیسا کہ یہ کہنا کہ کیا انسانیت خود انسانیت سے مستغنی ہو سکتی ہے جبکہ

اس کی طرف کسی دوسری چیز کو منضم کیا جائے تو یہ نسبت صفت و موصوف کی کثرت سے اور زیادہ بعید ہے۔

سوال یہ ہے کہ کس بنیاد پر سلسلہ معلولات کو دو ہی علتوں پر ختم کر دینا محال سمجھا جاتا ہے ان میں سے ایک تو علت افلاک ہے دوسری علت عناصر یا یوں کہیے علت عقول ہے دوسری علت اجسام حالانکہ دونوں کے مابین مباینت و مفارقت فی الحقیقت موجود ہے جیسا کہ سرخی اور گرمی سے دونوں ایک ہی محل میں بھی موجود ہے کیونکہ دونوں متباین فی الحقیقت ہیں بغیر اس کے کہ ہم سرخی میں ترکیب جنسی اور فصلی فرض کریں اور اس کو قابل انفصال قرار دیں اگر اس میں کثرت ہوتی ہے تو یہ نوع کثرت وحدت ذات سے متعلق نہیں ہوتی پس کس بناء پر تم اس کو عقل میں محال سمجھتے ہو اور یہی سے معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح وہ دو صانع عالم کے امکان کی نفی پر دلیل قائم کرنے سے عاجز ہو جاتے ہیں۔

اور اگر کہا جائے کہ وہ اس طرح محال سمجھا جاتا ہے کہ اگر دونوں ذاتوں کے مابہ المباینت کو وجوب وجود میں مشروط کر دیا جائے تو لازم ہوگا کہ وہ ہر واجب الوجود سے بھی پائی جائے اس طرح دونوں متباین نہیں ہوں گے اگر اسے مشروط نہ کیا جائے اور نہ کوئی دوسری چیز مشروط کی جائے تو پھر بھی وجوب وجود غیر مشروط ہوا اس کا وجود اس سے مستغنی ہوگا اور وجوب وجود بغیر اس کے پورا ہوگا۔

تو ہم کہیں گے کہ یہ بعینہ وہی بات ہے جس کو تم نے صفات میں ذکر کیا ہے اور ہم اس پر گفتگو کر چکے ہیں اس ساری بحث نے تمہیں کا سبب لفظ واجب الوجود ہے اس لئے اس کو نظر انداز کر دینا چاہیے ہم تسلیم نہیں کرتے کہ دلیل واجب الوجود پر دلالت کرتی ہے اگر اس سے مراد ایسا موجود لیا جائے جس کیلئے فاعل قدیم نہیں ہے اگر اس سے مراد یہی ہے تو لفظ واجب الوجود کو ترک کر دینا چاہیے اور تمہیں ثابت کر دینا چاہیے کہ وہ موجود جس کی علت بھی نہ ہو اور فاعل بھی نہ ہو اس میں تعدد و تباین محال سمجھا جائے گا اور اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوتی۔

باقی رہا ان کا یہ سوال کہ آیا واجب الوجود کا بغیر کسی علت کے ہونا مشروط ہے اس چیز سے خود واجب الوجود ہستیوں میں مشترک بھی جاتی ہے یہ ایک احمقانہ بات ہے کیونکہ جیسا کہ ہم نے واضح کیا ہے جس چیز کی کوئی علت نہ ہو اس کا ایسا ہونا کسی علت کا محتاج نہیں جس کی تلاش کی جائے یہ تو ایسی ہی بات ہوگی جیسے کوئی کہے کہ سیاہی ہونا کیا کسی رنگ کے

رنگ ہونے کی شرط ہے اگر وہ شرط ہوتی ہے تو سرخی جیسے رنگ ہو سکتی تو یہ اس کا جواب نہ ہوگا کہ اس کی (یعنی رنگ کی حقیقت میں تو دونوں میں سے ایک بھی شرط نہیں ہے یعنی عقلی طور پر رنگ ہونے کی حقیقت کے ثبوت میں) اور جہاں تک اس کے وجود کا تعلق ہے تو ان میں سے ہر ایک شرط ہو سکتی ہے گو شرط واحد نہ سہی یعنی فصل کے بغیر جنس کا وجود ممکن نہیں اسی طرح جو وجود علت کی ثابت کرتا ہے اور ان دونوں سے تسلسل کو منقطع کرتا ہے تو وہ کہہ سکتا ہے کہ دونوں فصول کی وجہ متباین ہیں اور کوئی ایک فصل لامحالہ شرط وجود ہوتی ہے لیکن بہ شکل تعین نہیں۔

اگر کہا جائے کہ یہ رنگ میں تو جائز ہے کیونکہ اس کے لئے وجود مضاف الی الماہیت ہوتا ہے، وجود زائد علی الماہیت ہے لیکن یہ واجب الوجود میں جائز نہیں کیونکہ اس کے لئے سوائے وجوب وجود کے کچھ نہیں وہاں ماہیت ہی نہیں جس کی طرف وجود کو مضاف کیا جائے جیسے کہ سیاہی کا فصل یا سرخی کا فصل من حیث لون رنگ ہونے کے لئے مشترط نہیں البتہ وہ اپنے اس وجود میں جو علت سے حاصل ہوتا ہے مشروط ہوتے ہیں اسی طرح وجود واجب میں کسی چیز کو مشترط نہ ہونا چاہیے کیونکہ وجود واجب اول کیلئے ایسا ہی ہے جیسے رنگ کے لئے رنگ ہونا رنگ کی طرف وجود مضاف کی طرح نہیں تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ واجب الوجود ایک حقیقت ہے جو وجود کے ساتھ موصوف ہوتی ہے اس کی توضیح ہم آئندہ مسئلہ میں کریں گے، کہ یہ دعوے کہ واجب الوجود وجود بلا ماہیت خارج عن المعقول ہے حاصل کلام یہ ہے کہ یہ لوگ نفی تشبیہ کی بنیاد ترکیب جنسی و فصلی پر رکھتے ہیں پھر اس کی بنیاد نفی ماہیت اور ماوراء وجود پر قائم کرتے ہیں پس جب ہم آخر الذکر کو جو کہ اساس الاساس ہے باطل کر دیتے ہیں تو ان کے دعوں کی پوری عمارت منہدم ہو جاتی ہے تب معلوم ہوتا ہے کہ ان کی قوت محض نمائشی ہے۔

الزام کا مسلک دوم

ہم کہتے ہیں کہ اگر وجود جوہریت وجسمیت جنس نہیں کیونکہ وہ جواب ما ہو (وہ کیا ہے) میں پیش نہیں کیے جاتے تو تمہارے پاس اول (خدا) عقل مجرد ہے دوسری تمام عقول کی طرح (جو وجود کے ثانوی مبادی ہیں جن کو وہ ملائکہ بھی کہتے ہیں یعنی علت اول کے معلولات) اور عقول مجردہ عن المادہ ہیں پس اسی حقیقت میں خدا اور اس کا معلول اول شامل ہوگا کیونکہ معلول اول بھی بسیط ہوتا ہے جس کی ذات میں ترکیب نہیں ہوتی

سوائے بحیثیت لازم کے لیکن دونوں اس بات میں مساوی ہیں اس لئے کہ ان دونوں میں
سے ہر ایک عقل مجرد عن المادہ ہے اور یہ ایک حقیقت جنسیہ ہے کیونکہ ذات کیلئے عقلیت
مجرد لوازم میں سے نہیں بلکہ وہ ماہیت ہی ہے اور یہی ماہیت اول اور تمام عقول کے
درمیان مشترک ہے اب اگر اول دوسری عقول سے کسی دوسری شے کی وجہ سے مباین ہو تو تم
الحیثیت کو بغیر باہمی مباینت کے تصور کرتے ہو اور اگر وہ مباین ہو تو جو مابہ المباینت ہوگا،
وہ عقل کے مابہ المشارکت سے سوا ہوگا، اور اس میں مشارکت حقیقت میں مشارکت ہوگی
کیونکہ اول اپنے نفس کو بھی جانتا ہے اور اپنے غیر کو بھی (اس کے نزدیک جو ایسا سمجھتا ہے)
اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ذات میں عقل مجرد عن المادہ ہے اور معلول اول یعنی عقل اول
جس کو کہ خدا نے بغیر واسطہ ایجاد کیا ہے اس صفت میں اول کے ساتھ شریک ہے اور اس پر
دلیل یہ ہے کہ عقول جو معلولات میں مختلف انواع کی ہوتی ہے اور ان کا اشتراک عقلیت
میں ہے اور افتراق فصول کی وجہ سے ہے، اس طرح اول عقلیت میں ان سب سے
مشارکت رکھتا ہے۔

اب فلسفیوں کے سامنے دو متبادل پہلو ہیں، یا تو وہ قاعدہ کلیہ جو انہوں نے مقرر کیا
ہے ٹوٹ جائے گا یا پھر انہیں ماننا پڑے گا کہ عقلیت مقوم ذات اول نہیں۔ ان دونوں
پہلوؤں میں سے کسی کا بھی اختیار کرنا ان کے لیے محال ہے۔

مسئلہ (۸)

فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ وجود اول (خدا) بسیط ہے، یعنی وہ وجود محض ہے نہ ماہیت ہے نہ حقیقت جس کی طرف وجود کی اضافت کی جا سکے، اس کے لئے وجود ایسا ہی واجب ہے جیسا کہ اس کے غیر کے لئے ماہیت واجب ہے۔

اس پر دو طرح سے جرح کی جائے گی

اول:۔

مطالبہ دلیل کا: ان سے پوچھا جائے گا کہ تم نے یہ کیسے جانا ضرورت عقل کی بناء پر یا طریق نظری سے؟ ضرورت عقل کی بناء پر تو نہیں ہو سکتا لہٰذا تمہیں اس کے ثبوت میں نظری دلائل پیش کرنی چاہئیں۔

اگر کہا جائے کہ اگر اول کے لئے ماہیت قرار دی جائے تو وجود اس کی طرف مضاف ہوگا اور اس کا تابع ولازم ہوگا اور تابع معلول ہوتا ہے لہٰذا وجود واجب معلول ہوگا اور یہ بات متناقض ہے۔

اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ لفظ وجود واجب کے اطلاق میں تلبیس پائی جاتی ہے ہم کہتے ہیں کہ اس کے لیے حقیقت یا ماہیت ہے اور یہی حقیقت موجود ہے یعنی معدوم یا منتفی نہیں ہے اور وجود اس کی طرف مضاف ہے اگر اس کا تابع ولازم نام رکھنے ہو تو الفاظ کے ردو بدل میں کوئی حرج نہیں یہ جان لینے کے بعد کہ وجود کے لئے کوئی فاعل نہیں ہے بلکہ یہ وجود قدیم ہے بغیر علت فاعلی کے اگر تابع و معلول سے یہ مراد لیتے ہو کہ اس کے لئے علت فاعلی ہے تو ایسا تو نہیں ہو سکتا اور اگر اس کے سوائے کوئی اور چیز مراد لی جائے

تو وہ مسلم ہے اور اس میں کوئی اختلاف بھی نہیں کیونکہ دلیل قطع تسلسل علل تو یہ دلالت کرتی ہے اور اس کا قطع حقیقت موجود واور ماہیت ثابتہ کے ذریعہ ممکن ہے مطلب دیت کا محتاج نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ماہیت وجود کا سبب ہو جو ماہیت کے تابع ہونے کی وجہ سے اس کا معلول یا مفعول ہوگا۔

تو ہم کہیں گے کہ ماہیت اشیائے حادثہ میں وجود کا سبب نہیں ہوتی تو قدیم میں کیسے ہوگی؟ اگر وہ سبب سے اس کا فاعل مراد لیتے ہیں اور اگر اس سے کوئی دوسری چیز مراد لی جائے (یعنی ایسی چیز جو ناگزیر ہے) تو ماہیت وجود کا سبب ہو سکتی ہے اور وہ محال بھی نہیں ہے البتہ جو چیز اصل میں محال ہے وہ تسلسل علل ہے مگر جب وہ منقطع ہو جائے تو محالیت رفع ہو گئی باقی تو اس کے محال ہونے کی کوئی وجہ نہیں ورنہ اس کے محال ہونے پر دلیل قائم ہونی چاہیے مگر ہمارا یقین جو فلاسفہ نے پیش کی ہیں وہ ساری تحکمات کی قسم ہی کے ہیں جن کی بنیاد زیادہ تر (۱) لفظ واجب الوجود پر ہے جس سے وہ بعض نتائج اخذ کرتے ہیں (۲) اور یہ تسلیم کرلیا گیا کہ دلیل واجب وجود پر انہی اوصاف کے ساتھ دلالت کرتی ہے لیکن جیسا کہ بتلایا گیا واقعہ یہ نہیں ہے۔

غرضیکہ فلسفیوں کی دلیل اس بارے میں نفی صفات اور نفی انقسام جنس و فصل کی دلیل ہی کی طرف رجوع ہوتی ہے بلکہ یہ اور زیادہ کمزور اور مبہم ہے کیونکہ اس کثرت کا مرجع سوائے مجرد لفظ کے اور کچھ نہیں ہے ورنہ عقلاً ماہیت واحدہ موجودہ کے فرض کیلئے گنجائش باقی ہے اگر وہ کہتے ہیں کہ ہر ماہیت موجودہ متکثرہ ہوگی کیونکہ عقل میں ماہیت کا تصور بھی ہے اور وجود کا بھی تو یہ انتہائی گمراہی ہے کیونکہ موجود واحد ہر حال میں سمجھ میں آسکتا ہے اور ہر موجود کے لئے حقیقت بھی ضروری ہے وجود حقیقت وحدت کی نفی نہیں کرتا۔

دوسرا مسلک

ہم کہتے ہیں کہ وجود بلا ماہیت وحقیقت غیر معقول ہے جیسا کہ ہم عدم مرسل کو نہیں سمجھ سکتے سوائے اس کے ایسے موجود کی طرف اس مضاف کیا جائے جس کا کہ وہ عدم ہو یکی ہم وجود مرسل کو بغیر حقیقت معینہ کی طرف اضافت کے نہیں سمجھ سکتے خصوصاً جب ہم ذات واحد کا تعین کریں کیونکہ واحد کیسے متعین کیا جائے گا جو اپنے غیر سے بالمعنی مختلف ہو اور اس

کیلئے حقیقت بھی نہ ہو؟ اس لئے کہ نفی ماہیت ہی نفی حقیقت ہے اور جب حقیقت موجود کی نفی کی جائے تو وجود بھی سمجھ میں نہیں آئے گا گویا یہ ایسی بات ہوئی جیسے کہ کوئی کہے کہ وجود ہے اور موجود نہیں اور یہ متناقض ہوگا۔

اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر اس کو معقول سمجھا جائے تو معقولات میں ایک وجود جائز رکھنا پڑے گا جس کی حقیقت نہ ہو اور دوسروں کے ساتھ اپنے وجود میں مشارکت رکھتا ہو جس کی نہ حقیقت ہو نہ ماہیت اور اس بات میں اس سے متبائن ہوتا ہے کہ دوسروں کے لئے علت ہوتی ہے اور اول کی کوئی علت نہیں ہوتی اب معقولات میں ایک شے کا تصور کیوں نہیں کیا جا سکتا؟ اس کے سوائے اس کے کہ دوسری شے غیر معقول ہے اور کونسا سبب ہوگا؟ اور جو نفی غیر معقول ہو تو چونکہ اس کے علت کی نفی کی جاتی ہے اس لئے وہ معقول نہیں ہو جاتا اور جو معقول ہوتا ہے چونکہ اس کے لئے علت کو مقدر کیا جاتا ہے اس لئے وہ غیر معقول نہیں ہو جاتا۔

معقولات میں فلسفیوں کی یہ انتہا پسندی تناقضات کی تحقیق ذہن میں سرگردانی ثابت ہوتی ہے انہوں نے یہ خیال کیا کہ خدا کے خالص تصور تک ان کی پہنچ ہو گئی ہے لیکن در اصل ان کی تحقیقات کی انتہا نفی مجرد پر ہوتی ہے کیونکہ نفی ماہیت نفی حقیقت ہے نفی حقیقت کے بعد صرف لفظ وجود باقی رہ جاتا ہے خالی از معنی جو ماہیت کی طرف مضاف نہیں کیا جا سکتا۔

اگر کہا جائے کہ اس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ واجب الوجود ہے اور وہ ماہیت ہے تو ہم کہتے ہیں کہ واجب کے معنی سوائے نفی علت کے کچھ نہیں اور وہ تو سلب محض ہے جس سے حقیقت ذات کا قوام نہیں ہو سکتا اور نفی علت عن الحقیقت حقیقت کے لئے لازم ہے لہذا حقیقت اس کی توصیف میں قابل فہم ہونی چاہیے کہ اسکے لئے علت نہیں اور نہ اس کے عدم کا تصور ہو سکتا ہے کیونکہ وجوب کے لئے اس کے سوائے کوئی معنی نہیں۔

علاوہ ازیں اگر وجوب کو وجود پر زیادہ کیا جائے تو کثرت پیدا ہو جاتی ہے اور اگر زیادہ نہ کیا جائے تو وہی ماہیت کیسے ہو سکتا ہے وجود تو ماہیت نہیں لہذا جو وجود کا عین نہیں وہ عین بھی نہیں ہو سکتا۔

مسئلہ (۹)

اس بیان میں کہ فلاسفہ عقلی دلائل سے یہ ثابت کرنے سے عاجز ہیں کہ اول (خدا) کے لئے جسم نہیں

ہم کہتے ہیں کہ یہ بات اس وقت ٹھیک ہو سکتی ہے جب یہ سمجھا جائے کہ جسم حادث ہے اس حیثیت سے وہ حوادث سے خالی نہیں ہوتا اور ہر حادث محدث کا محتاج ہوتا ہے۔

مگر جب تم جس کو قدیم سمجھتے ہو کہ اس کے وجود کے لئے اول نہیں یا وجود یکہ وہ خالی از حوادث نہیں تو سوال ہو سکتا ہے کہ اول جسم کیوں نہیں ہو سکتا؟ چاہے وہ سورج ہو یا فلک اقصیٰ ہو یا اس کے سوائے کچھ اور ہو۔

اگر کہا جائے کہ چونکہ جسم ایسا مرکب ہوتا ہے جس کو کمیتاً دو جز میں تقسیم کیا جا سکتا ہے اور قسمت معلومہ کے لحاظ سے بھی وہ صورت و ہیولیٰ میں منقسم ہو سکتا ہے اور ان اوصاف میں منقسم ہو سکتا ہے جن سے وہ لامحالہ مختص ہوتا ہے تا کہ وہ دوسرے اجسام سے متمیز ہو سکے ورنہ اجسام اس حیثیت سے کہ وہ اجسام ہیں مساوی ہو نگے اور واجب الوجود تو ایک ہے ان تمام وجود کی بنا پر وہ قابل تقسیم کس طرح ہو سکتا ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ ہماری روح خود تمہارے جسم کی علت نہیں ہے اور مجرد نفس فلک اس کے وجود جسم کی تمہارے نزدیک علت ہے بلکہ دونوں ان کے سوا کسی علت کی وجہ سے موجود ہیں اگر ان دونوں کے وجود کو قدیم تسلیم کیا جائے تو جائز ہوگا کہ ان کے لئے علت نہ ہو۔

اگر کہا جائے کہ روح و جسم کا اکتفا کس طرح وقوع پذیر ہوا؟

تو ہم کہیں گے کہ یہ ایسی ہی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ وجود اول کا وقوع کیسے ہوا یا کہا جائے گا کہ یہ سوال حادث کے بارے میں کیا جا سکتا ہے اور جو ازل سے موجود ہے اس کے متعلق ہو سکتا ہے جب وہ سب کے سب ہمیشہ سے موجود ہیں تو عجب نہیں کہ تا پ بھی وہی ہوں اگر کہا جائے کہ جسم بہ حیثیت جسم اپنے غیر کا خالق نہیں ہو سکتا اور روح متعلقہ جسم وساطت جسم کے بغیر کام نہیں کر سکتی اور جسم (۱) اجسام کی تخلیق کے لئے روح کا واسطہ نہیں

بن سکتا (۲) اور نہ روح کی تخلیق ہی کے لئے (۳) اور نہ ایسی چیزوں کی تخلیق کے لئے جو اجسام سے موافقت نہیں کر سکتی۔

تو ہم کہیں گے کہ یہ کیوں جائز نہیں رکھا جاتا کہ ارواح ہی میں کوئی ایسی روح بھی ہو جو ایک ایسی خاصیت سے مختص ہو جو ان کاموں کے لئے تیار ہو کہ اجسام وغیرہ اجسام اس سے وجود پائیں اس کا محال ہونا تو بضرورت معلوم نہیں ہو سکتا اور نظری طور پر کوئی دلیل بھی اس پر نہیں قائم کی جا سکتی اس میں شک نہیں کہ ہم اجسام میں ایسے حالات کا مشاہدہ نہیں کرتے لیکن عدم مشاہدہ تو کسی چیز کے محال ہونے پر دلیل نہیں چنانچہ فلسفی موجود اول کی طرف ایسی ایسی چیزوں کی نسبت کرتے ہیں جو کسی موجود کی طرف قطعاً منسوب نہیں کی جا سکتیں لیکن جو چیزیں کہ اس کے غیر میں مشاہدہ نہیں کی گئیں اس بات کا ثبوت نہیں کہ یہ وجود اول میں بھی محال ہیں یہی چیز روح اور اجسام کے متعلق بھی صحیح ہو سکتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ فلک اقصیٰ یا سورج یا کوئی اور جسم فرض کرو جس کی کوئی مقدار ہو سکتی ہے اور اس میں زیادتی و کمی جائز رکھی جا سکتی ہے اب اس مقدار جائز سے اختصاص کسی مخصص کا محتاج ہو گا جو اس کی تخصیص کرے لہذا جسم علت اولیٰ نہیں ہو گا۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ پھر تم اس شخص کے قول کی کس طرح تردید کرو گے جو کہتا ہے کہ یہ جسم ایسی مقدار ہوتا ہے جس پر نظام کل کے اعتبار سے اس کو رہنا لازم ہے اس سے چھوٹا یا بڑا ہونا بھی جائز نہ ہو گا جیسا کہ تم کہتے ہو کہ معلول اول سے فلک اقصیٰ کا بے مقدار مقررہ فیضان ہوتا ہے اور تمام مقادر معلول اول کی ذات کی نسبت کے لحاظ سے مساوی ہوتی ہیں لیکن ان میں سے ایک کا تعین نظام کل سے تعلق کی وجہ سے فلک اقصیٰ کے جسم کے طور پر ہوتا ہے اس لئے جو مقدار کے واقع ہوئی وہی واجب ہے اس کے برخلاف جائز نہیں یہی تو جیہ اس کے متعلق بھی کی جا سکے گی جو غیر معلول ہے بلکہ اگر وہ معلول اول میں (جو ان کے نزدیک جرم فلک اقصیٰ کی علت ہے) تخصیص کے لئے ایک مبدا ثابت کریں مثلاً ارادہ ایجاب کریں تو بھی سوال منقطع نہ ہو گا کیونکہ پوچھا جائے گا اس مقدار کے بجائے یہ مقدار کیوں مقرر کی جا گئی؟ جیسا کہ وہ مسلمانوں سے ارادہ قدیم کی طرف اشیاء کی اضافت کے بارے میں سوال کرتے ہیں اسی طرح ہم ان سے پوچھ سکتے ہیں کہ معلول اول نے اسی مقدار کے تعین کا کیوں ارادہ کیا؟ (ہم ان پر اسی قسم کا الزامی اعتراض عائد کر چکے ہیں جب ہم نے جہت حرکت فلکیہ اور نقطہ قطب کے سلسلہ میں بحث کی تھی)۔

جب یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ لوگ اقوال علت میں تمیز اتنی مختلف کو جائز رکھنے پر مجبور ہیں لہٰذا قدیم علت کے اس کو جائز رکھنا بھی علت کے ساتھ جائز رکھنے ہی کی طرح سمجھا جائے گا کیونکہ جیسے نفس شے کے بارے میں یہ سوال پیدا ہوتا رہے گا کہ کیوں مقدار کیوں مقرر کی گئی ہے تو علت کی صورت میں بھی ایسا ہی سوال ہوگا کہ اپنے مثل سے اس مقدار کو خصوصیت کی کیا وجہ ہے؟ علت کی صورت میں اگر اس سوال کا اس طرح جواب دیا جا سکتا ہو کہ یہ مقدار اپنے غیر کی مقدار کی طرح نہیں ہے کیونکہ نظام اس کے خلاف دوسرے کے ساتھ متعلق ہے تو نفس شے کے بارے میں بھی جرأت کی محتاج نہ ہوا یہی جواب دیا جا سکتا ہے اور اس سے مفر نہیں ہے۔

اور اگر یہ مقدار متعین جو وقوع میں آ چکی ہے اس مقدار کے مساوی ہو جو وقوع میں نہیں آئی تو اب یہ سوال پیدا ہوگا کہ اپنے مثل سے اس کو کیسے ممتاز کر دیا گیا؟ (خصوصاً فلاسفہ کے اصول پر کیونکہ وہ ارادہ ممیزہ کا انکار کرتے ہیں) اور اگر اس کے لئے مثل نہ ہو تو جواز ثابت نہ ہوگا بلکہ کہا جائے گا کہ جس طرح ان کے خیال میں علت قدیمہ واقع ہوئی اس طرح جسم کو ہم نے ان کی تردید کی خاطر علت ذاتی فرض کیا ہے۔ (قدیم سے واقع ہوئے)

اس بحث میں جو شخص فلسفیوں سے مناظرہ کرتا ہے ان اعتراضات سے مدد لے سکتا ہے جو فلسفیوں نے ارادۂ قدیمہ کے خلاف قائم کیے ہیں اور ان الزامی اعتراضات سے جو نقطۂ قطب اور جہت حرکت فلکیہ کے خلاف ہم نے قائم کیے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ جو شخص حدوث جسم کا قائل نہ ہو وہ اس بات پر دلیل قائم نہیں کر سکتا کہ اول کے لئے جسم نہیں ہے۔

مسئلہ (۱۰)

اس بات پر قیام دلیل سے فلاسفہ کے عجز کے بیان میں کہ عالم کے لئے صانع و علت نہیں ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ جو شخص یہ سمجھتا ہے کہ ہر جسم حادث ہے، کیونکہ وہ حوادث سے خالی نہیں ہوتا تو اس کا یہ قول کہ جسم صانع و علت کا محتاج ہے سمجھ میں آتا ہے۔

مگر آپ کے مذہب میں دہریوں کے اس عقیدے سے کیوں منع نہیں کہ عالم قدیم ہے اس کی کوئی علت ہے نہ صانع علت تو حوادث کے لئے ہوتی ہے اور جسم تو عالم میں کبھی حادث ہوا ہے اور نہ کبھی معدوم حادث تو صور و اعراض ہوتے ہیں۔

اجسام یعنی آسمان قدیم ہے عناصر اربعہ جو فلک قمر کا حشو ہیں اور ان کے اجسام اور مواد قدیم ہیں البتہ اضطرابات و اتفاقات کی وجہ سے ان پر صورتوں کا تبدل ہوتا رہتا ہے پس ارواح انسانیہ حیوانیہ و نباتیہ حادث ہوتی ہیں اور ان حوادث کی علل حرکت دوریہ پر منتہی ہوتی ہیں اور حرکت دوریہ قدیم ہے اور اس کا مصدر نفس قدیمہ فلک ہے اس طرح نہ عالم کی علت کی ضرورت رہتی ہے اور نہ ہی اجسام کے لئے صانع کی، بلکہ وہ اس حالت میں ہمیشہ سے ہے بلا علت تو اب فلسفیوں کے اس قول کے کیا معنی رہ جاتے ہیں کہ اجسام کا وجود علت کی وجہ سے ہے اور وہ قدیم ہیں اگر کہا جائے کہ جس چیز کی علت نہ ہو وہ واجب الوجود ہے اور ہم واجب الوجود کی صفات کا تذکرہ کر چکے ہیں جس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ جسم واجب الوجود نہیں تو ہم کہیں گے کہ اس دعوے کا فساد تو ہم ظاہر کر چکے ہیں کہ اس کی دلیل تو سوائے قطع تسلسل کے کسی چیز کی طرف رہنمائی نہیں کرتی اور دہریے نے تو ابتداء ہی میں یہ کہہ کر قطع تسلسل کر دیا ہے کہ اجسام کی کوئی علت نہیں رہ گئے صور و اعراض تو بعض کی علت بعض ہیں یہاں تک کہ وہ حرکت دوریہ پر ختم ہوتے ہیں اور جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے کہ بعض حرکات دوریہ بعض کی علت ہیں اور اسی پر ان کا قطع تسلسل ہو جاتا ہے جو شخص ہمارے اس مذکورہ بیان کو غور سے پڑھے گا اور قدماء اجسام کے معتقدین کے بارے میں یہ مان لے گا کہ وہ ان کی علت کے ثابت کرنے سے عاجز ہیں یہ لوگ اصرار و بدعت کے قول

کرنے پر مجبور ہیں اگر کہا جائے کہ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ اجسام یا تو واجب الوجود ہوں گے جو محال ہے یا ممکن الوجود ہوں گے تو ہر ممکن علت کا محتاج ہوتا ہے۔

اور ہمارا جواب یہ ہے کہ واجب الوجود اور ممکن الوجود کے الفاظ بے معنی ہیں اور فلسفیوں نے جو التباس پیدا کر رکھا ہے اس کی اصل ان ہی دو لفظوں میں پائی جاتی ہے اس لیئے ہمیں مفہوم کی طرف ہی رجوع کرنا چاہیے اور وہ ہے نفی علت یا اثبات علت تو گویا وہ کہتے ہیں کہ ان اجسام کی علت ہوگی یا نہ ہوگی دہری تو کہتا ہے کہ ان کی کوئی علت نہیں تو فلسفیوں کو اس سے انکار کی وجہ کیا ہے؟ اور اگر امکان سے یہی مراد لی جائے (یعنی جس کی علت نہیں) تو ہم اس کو واجب الوجود کہتے ہیں اور وہ ممکن نہیں ہے اور ان کا قول کہ جسم کا واجب ہونا ممکن نہیں محض تحکم ہے بلا دلیل۔

اور کہا جائے کہ جسم کے لئے اجزاء کے ہونے سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور کل مجموعہ تو اجزاء ہی سے قوام پاتا ہے اور اجزاء کی تو علت نہیں اسی طرح جیسے اجتماع کی جیسا کہ وہ ایسے ہی بلا علت فاعلی قدیم سے چلے آرہے ہیں۔

اس کا رد فلسفیوں سے ممکن نہیں سوائے اس کے کہ وہی دلیل دہرائی جاتی ہے جو موجود اول سے نفی کثرت کا لزوم ثابت کرتی ہے ہم نے اس کا ابطال کر دیا ہے اور فلسفیوں کے ہاں کوئی دوسری دلیل ان کی اپنی حمایت میں موجود نہیں ہے اس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ جو حدوث عالم کا معتقد نہیں ہوتا اس کو صانع عالم کیلئے کوئی اصلی دلیل نہیں مل سکتی۔

مسئلہ (۱۱)

ان فلسفیوں کے قصور استدلال کے بیان میں جو سمجھتے ہیں کہ اول اپنے غیر کو جانتا ہے اور انواع واجناس کو بنوع کلی جانتا ہے۔

مسلمانوں کے پاس وجود منحصر ہے حادث اور قدیم پر اور قدیم تو ان کے پاس سوائے ذات وصفات حق تعالیٰ کے کچھ اور نہیں اس کے سوا جو کچھ بھی ہے اس کے ارادے کی جہت سے حادث ہوا ہے ان مقدمات سے خدا کے علم پر یقین ایک ضروری نتیجے کے طور پر لازم آتا ہے کیونکہ مراد (یعنی جس شے کا کہ ارادہ کیا گیا ہو) بالضرورت مرید (یعنی ارادہ کرنے والے) کو معلوم ہی ہونا چاہیے اسی بنا پر کہتے ہیں کہ اس کو کل کا علم ہے کیونکہ کل اسی کی مراد ہے اور اسی کے ارادے سے حادث ہوا ہے یعنی کائنات کی کوئی چیز ایسی نہیں جو اس کے ارادے سے حادث نہ ہوئی ہو جب یہ ثابت ہو گیا کہ وہ جس چیز کا ارادہ کرے اس کا مرید اور عالم ہے تو بالضرورت اس کو حی یعنی ذی حیات بھی ہونا چاہیے اور ہر حی جو اپنے غیر کو جانتا ہے وہ اپنی ذات کو بھی جانتا ہے اسی طرح کائنات مسلمانوں کے نزدیک خدا کے علم کا معروض قرار پائی ہے اس مسئلہ کو مسلمانوں نے اسی طریق سے سمجھا ہے کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ احداث عالم کا خدا ہی مرید ہے۔

اب جو تم چونکہ دعویٰ کرتے ہو کہ عالم قدیم ہے خدا کے ارادے سے حادث نہیں ہوا تو تم کیسے جان سکتے ہو کہ وہ غیر ذات کو بھی جانتا ہے اس پر کوئی دلیل ہونی چاہیے۔

ابن سینا نے اس کی تحقیق میں اپنے فلسفیانہ مباحث کے سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ دو باتوں میں پیش کیا جا سکتا ہے۔

پہلا بیان:۔

اول موجود ہے مگر مادے میں نہیں اور ہر موجود جو مادے میں نہ ہو وہ عقل محض ہو گا اور جو بھی عقل محض ہو گا اس پر تمام معقولات کھلے ہوئے ہوں گے کیونکہ تمام اشیاء کے ادراک سے جو شے مانع ہوتی ہے وہ ہے مادے کے ساتھ تعلق اور مشغولیت آدمی کی روح تو تدبیر مادہ (یعنی بدن) میں مشغول ہے جب اس کی مشغولیت موت کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہے اور وہ شہوات جسمانیہ اور صفات ردیہ جو امور طبعیہ کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں سے پاک وصاف ہو جاتی ہے تو اس پر سارے حقائق معقولات کا انکشاف ہو جاتا ہے اور اسی لئے یہ بھی فیصلہ کیا جاتا ہے کہ ملائکہ سارے معقولات کے شناسا ہوتے ہیں ان سے کوئی چیز چھپی ہوئی نہیں ہوتی کیونکہ وہ بھی عقول مجردہ ہیں جو کسی مادے میں نہیں۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ تمہارے اس قول کے کہ اول موجود ہے مگر مادے میں نہیں ہے۔ معنی اگر یہ ہیں کہ وہ نہ جسم ہے اور نہ جسم میں منطبع ہے بلکہ وہ قائم بنفسہ ہے بغیر کسی تحیز اور اختصاص جہت کے تو وہ مسلم ہیں۔

رہ گیا تمہارا یہ قول کہ وہ عقل مجرد ہے تو عقل سے تمہاری کیا مراد ہے؟ اگر اس سے مراد وہ ہستی ہے جو تمام اشیاء کو جانتی ہے تو یہی مطلوب ہے ہمارا بھی اور یہی موضوع نزاع بھی مگر تم نے اس کو قیاس مطلوب کے مقدمات میں کیسے داخل کر لیا؟ اگر تم اس کے سوائے کسی اور چیز سے مراد لیتے ہو (یعنی وہ جو اپنے آپ کو جانتی ہے) اس بیان سے تمہارے فلسفی بھائیوں کو تو اتفاق ہو گا لیکن جس نتیجہ تک تم پہنچنا چاہتے ہو وہ یہ ہے کہ جو اپنے آپ کو جانتا ہے وہ اپنے غیر کو بھی جانتا ہے اس لئے کہا جائے گا کہ تم نے اس کا ادعا کیوں کیا؟ یہ کوئی ضروری صداقت بھی نہیں ہے غرضیکہ ابن سینا اس بارے میں تمام فلاسفہ سے الگ ہو گیا ہے اس لئے یہ سوال کیا جاتا ہے کہ اس کو تم ضرورتاً کیسے تسلیم کرتے ہو؟ اور اگر یہ نظری دلیل کا محتاج ہے تو پھر وہ دلیل کیا ہے؟۔

اگر کہا جائے کہ عقل مجرد اشیاء کو علم رکھتی ہے کیونکہ ادراک اشیاء سے مانع تو وہ ہی ہوتا ہے اور وہاں مادہ نہیں ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مادہ مانع ضرور ہے مگر یہ تسلیم نہیں کرتے کہ صرف یہی مانع ہے اور ان کے قیاس کو قیاس شرطی کی شکل میں اس طرح پیش کیا جا سکتا

ہے کہ اگر عقل مادہ میں ہوتی تو اشیاء کا ادراک نہ کرتی لیکن مادہ میں تو نہیں ہے اس لئے اشیاء کا ادراک کرے گی اور یہ استثناء نقیض مقدم ہے اور استثناء نقیض مقدم کا بالاتفاق کوئی نتیجہ حاصل نہیں ہوتا وہ ایسی بات ہے جیسے یہ کہا جائے کہ اگر وہ انسان ہے تو حیوان ہوگا مگر چونکہ انسان نہیں ہے تو حیوان بھی نہ ہوگا اور یہ کوئی ضروری نہیں ہے کیونکہ بہت سی چیزیں انسان نہیں ہو سکتیں مگر حیوان ہو سکتی ہیں جیسے گھوڑا ہو سکتی ہے اور گھوڑے حیوان ہیں ہاں استثناء نقیض مقدم نقیض تالی کا نتیجہ دیتا ہے جیسا کہ منطق میں وہ شرط کے نام سے مذکور ہے کہ وہ مقدم پر تالی کے انعکاس کا ثبوت ہے اور یہ حصر کے ساتھ ہوتا ہے کہ جیسے کہیں کہ اگر سورج نکلا ہے تو دن موجود ہے لیکن سورج نکلا نہیں ہے اس لئے دن موجود نہیں کیونکہ دن کے وجود کے لئے سورج نکلنے کے سوا کوئی سبب نہیں ہے اس طرح ایک دوسرے پر منعکس ہوگا (اس قسم کی بحثیں ہم نے کتاب معیار العلم میں کی ہیں جو اس کتاب کے ضمیمے کے طور پر لکھی گئی ہے)۔

اگر کہا جائے کہ ہم تعاکس کا دعویٰ کرتے ہیں وہ یہ کہ عقل مادے میں محصور ہے لہذا اس کے سوائے جو ہوگا وہ عقل نہ ہوگا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ محض تحکم ہے اس پر دلیل کیا ہے

دوسرا بیان

ابن سینا کا قول ہے کہ اگرچہ کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ اولی احداث عالم کا ارادہ کرنے والا ہے اور یہ کہتے ہیں کہ فعل کا حدوث زمانی ہے البتہ ہم یہ کہتے ہیں کہ عالم اس کا فعل ہے اور اسی سے موجود ہوا ہے اور یہ ضرور کہتے ہیں کہ وہ صفت فاعلی سے کبھی محروم نہ رہا ہمیشہ فاعل رہا اس کے سوا دوسروں سے ہمیں کوئی اختلاف نہیں اور جہاں تک کہ بنیادی سوال کا تعلق ہے۔ (آیا عالم خدا کا فعل ہے) اس میں مطلقاً کہیں اختلاف نہیں چونکہ فاعل کو اپنے فعل کا عالم ہونا بالاتفاق واجب ہے ہم یقین رکھتے ہیں کہ خدا کو کائنات کا علم ہے اور ہم کائنات کو خدا کا فعل سمجھتے ہیں۔

جواب: اس کا دو طریقوں سے دیا جا سکتا ہے۔

ایک یہ کہ فعل کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔

(۱) ارادی، جیسے انسان و حیوان کا فعل۔

(۲) اور طبعی جیسے سورج کا فعل روشنی دینا آگ کا فعل گرم کرنا پانی کا فعل ٹھنڈا کرنا

وغیرہ فعل کی حیثیت سے علم کو ارادی افعال ہی میں شمار کیا جاتا ہے جیسا کہ انسان میں اس کا قیاس کیا جاتا ہے اس کو فعل طبعی تو نہیں کہا جاتا۔

اور تمہارے نزدیک پیدائش عالم کو فعل اللہ تعالیٰ کا ایک طبعی و اضطراری فعل ہے جو لازمہ ناشی عن الذات ہے وہ ارادی واختیاری فعل تو نہیں بلکہ کل اس کی ذات کے لئے ایسا ہی لازم ہے جیسا کہ صورت کے لئے نور اور جس طرح کے سورج کو اپنے آپ سے نور کو الگ کرنے کی قدرت نہیں اور نہ آگ کو اپنے سے خاصیت حرارت دور کرنے کی قدرت ہے اسی طرح اول کا اپنے افعال سے الگ ہونا بھی ممکن نہیں تعالیٰ عن قولھم علوا کبیرا (خدائے تعالیٰ ان کے خرافات سے بلند تر ہے) تو اس طریقہ پر اگر تخلیق کائنات خدا کا فعل ہے تو پھر فاعل کو اس فعل کا علم ہونا کوئی ضروری نہیں ہے اگر کہا جائے کہ دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے؟ کل کا اس کی ذات سے صادر ہونا کل کے ساتھ اس کے علم کی وجہ سے ہے پس نظام کلی کا تمثل ہی فیضان کل کا سبب ہے اگر اس کو کل کا علم نہ ہوتا تو اس سے کل کا وجود بھی نہ ہوتا اور یہ بات سورج نور کے اشعاع کے متعلق صحیح نہیں۔

تو ہم کہتے ہیں کہ کل کا وجود خدا کی ذات سے ایسی ترتیب سے لازم آتا ہے جو طبعی اور اضطراری ہے اور یہ ضروری نہیں کہ وہ اس کا عالم ہو تو بتایئے کہ اس مذہب میں کونسی محال بات ہے جب تم بھی نفی ارادے میں ان کے ساتھ موافقت کرتے ہو؟ اور جیسا کہ سورج علم نور کے ساتھ لزوم نور کے لئے شرط نہیں ہوسکتا بلکہ نور تو ضرورتا اس کا تابع ہوتا ہے تو ایسی ہی بات اول میں فرض کرنی چاہیے اور اس سے کوئی امر مانع نہیں۔

دوسری وجہ بھی ہے اور وہ یہ کہ اگر فلسفیوں کی یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ فاعل سے شے کا صدور صادر کے ساتھ علم کا مقتضی ہوتا ہے تو ان کے پاس تو اللہ تعالیٰ کا فعل واحد ہے اور وہ ہے معلول اول جو ایک عقل بسیط ہے تو چاہیے کہ خدا سوائے اس کے اور کسی چیز کو عالم نہ ہو اور معلول اول بھی صرف اسی چیز کا عالم ہوگا جو اس سے صادر ہوئی اور کل تو اللہ تعالیٰ سے ایک ہی دفعہ موجود نہیں ہوا جبکہ یہ وساطت وتولد ولزوم صادر ہوا ہے اور جو چیز کہ اس کے صادر سے صدور پذیر ہوتی ہے کیا ضروری ہے کہ اس کا بھی اس کو علم ہو؟ اس سے تو صرف ایک ہی چیز صادر ہوئی۔ بلکہ یہ بات تو فعل ارادی میں بھی لازم نہیں تو طبعی میں کیسے ہوگی؟ جیسے پتھر کی حرکت ایک پہاڑ پر سے بعض وقت ارادی تحریک سے بھی ہوسکتی ہے جو حرکت کے ساتھ علم کو لازم کرواتی ہے حالانکہ اس کی اس حرکت سے بالواسطہ جو کچھ توابع

میں آتا ہے اس کے علم کو لازم نہیں کرتا جیسے کچھ ٹوٹ گیا یا پھوٹ گیا یا کسی کے سر پر گر گیا ان سب کا معلوم کرنا پتھر لڑھکانے والے کے لئے ضروری نہیں بہرحال یہ بھی ایک بات ہے جس کا جواب فلسفیوں کے پاس کچھ نہیں۔

اگر کہا جائے کہ اگر ہم یہ فیصلہ کر لیں کہ اول اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا تو یہ بہت بری بات ہوگی؟ اس کا غیر اپنی ذات کو بھی جانتا ہے اول کو بھی جانتا ہے اور غیر کو بھی جانتا ہے تو شرف علم میں یہ اول سے بڑھ جائے گا حالانکہ معلول علت سے اشرف نہیں ہو سکتا۔

تو ہم کہیں گے کہ یہ تو حتمی نفی ارادہ اور نفی حدوث عالم کی فلسفیانہ تجویز کا لازمی نتیجہ ہے تو دوسرے فلسفیوں کی طرح آپ بھی اس کا ارتکاب کریں یا اس عقیدے سے دست بردار ہوں اور اعتراف کریں کہ عالم حادث بالارادہ ہوتا ہے پھر ابن سینا سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ آپ فلسفیوں کے اس خیال کا کیوں انکار فرماتے ہیں علم زیادتی شرف کا سبب نہیں کیونکہ علم کی طرف اس کا غیر اس لئے محتاج ہوتا ہے اس سے کمال کا استفادہ کرے اور انسان کو معقولات کے علم میں شرف ملا ہے تاکہ دنیا و آخرت میں نتائج و عواقب کے مصلحتوں پر واقف ہو سکے تو یہ بات اس کی ذات علم سے ناقص کی تلافی کے لئے ہے دوسری مخلوقات کا بھی یہی حال ہے۔

رہی ذات سبحانہ تعالیٰ تو تکمیل و تلافی کی ضرورت سے مستغنی ہے بلکہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ کسی علم کی وجہ سے اس کی ذات کامل ہو سکتی ہے تو گویا اس کی ذات میں نقص کو تسلیم کرتا ہے۔

اور یہ بات ایسی ہی ہے جیسی کہ آپ نے اس کی صفت سمیع و بصیر کے بارے میں بھی کہی ہے اور جزئیات داخل تحت زمانہ کے علم کے بارے میں بھی آپ نے تمام فلسفیوں سے اتفاق کیا ہے کہ خدا تعالیٰ اس سے منزہ ہے کیونکہ متغیرات جو تحت زمانہ داخل ہیں دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ جو ہو چکے دوسرے وہ جو ہونے والے ہیں ان کا علم اول کو نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سے اس کی ذات میں تغیر پیدا ہوتا ہے اور ان جزئیات کی اس میں تاثیر ہوتی ہے اول نے اس چیز کو سلب کر دینے میں کوئی نقصان نہیں بلکہ کمال ہے نقصان تو حواس اور اس کی طرف احتیاج کی وجہ سے ہوتا ہے اگر آدمی میں نقصان نہ ہوتا تو وہ حواس کا محتاج نہ ہوتا کہ ان سے دفاع ضرور کر سکے۔

اور اسی طرح حوادث جزئیہ کے علم کو بھی تم نقصان سمجھتے ہو کیونکہ تمام حوادث کے
بہائم بھی ساری محسوسات کا ادراک کر سکتے ہیں اور اول جزئیات میں سے کچھ نہیں جانتا
محسوسات میں سے کچھ جانتا اور یہ کوئی نقصان نہیں لہٰذا کلیات عقلیہ کا علم بھی ہو تو ہو سکتا
ہے کہ اس کے غیر کو ہو اس کو نہ ہو اس میں اس کا کوئی نقصان نہیں۔ اس مشکل سے بچ نکلنے کی
کوئی صورت نہیں۔

مسئلہ (۱۲)

فلسفی اس پر بھی کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے

کہ اول اپنی ذات کو جانتا ہے

مسلمان چونکہ حدوث عالم یا ارادہ الٰہی کے قائل ہیں اس لئے وہ ارادے سے اس کے علم پر استدلال کرتے ہیں پھر ارادہ وعلم سے حیات پر پھر حیات سے اس بات پر کہ ہر ذی حیات اپنی ذات کو جانتا ہے اور وہ تو شیخ حیات ہی ہے لہٰذا اپنی ذات کو بھی جانتا ہے یہی طریقہ استدلال معقول اور مضبوط ہے۔

مگر تم ارادہ اور فعل احداث کی نفی کر چکے ہو اور کہتے ہو کہ جو کچھ اس سے صادر ہوتا ہے وہ بہ شکل ضرورت وطبع لازمی طور پر صادر ہوتا ہے تو یہ بات کیوں بعید از قیاس سمجھی جائے کہ اس کی ذات ایسی ذات ہے جس سے صرف معلول اول کا وجود ہوتا ہے پھر معلول اول سے معلول ثانی لازم آتا ہے اور اسی طرح ترتیب موجودات کی آخری حد تک لیکن اس کے باوجود وہ اپنی ذات کو بھی نہیں جانتا جیسے آگ سے گرمی تو نکلتی ہے سورج سے روشنی تو نکلتی ہے مگر نہ آگ کو اپنے آپ کا علم ہے اور نہ سورج کو جیسا کہ ان کو غیر کا بھی علم نہیں ہے بلکہ جو اپنی ذات کو جانے گا تو اپنے سے صادر ہونے والے کو بھی جانے گا اور غیر کو بھی جانے گا حالانکہ ضرورت تو اس کی ہے کہ وہ غیر کو نہ جانے پھر جب وہ غیر کو نہ جانے گا تو ہم کہتے ہیں کہ اپنے آپ کو بھی نہ جانے گا۔

اگر کہا جائے کہ جو اپنے آپ کو بھی نہ جانے تو وہ مردہ ہے تو اول مردے کے مانند کیسے ہوگا؟ تو ہم کہتے ہیں کہ تمہارے مذہب کے اصول کی بناء پر تو ایسا سمجھنا ضروری ہے بھلا کیا فرق ہے آپ میں اور اس کہنے والے میں جو کہہ سکتا ہے کہ جو اپنے ارادے وقدرت واختیار سے کام نہیں کر سکتا نہ سن سکتا نہ دیکھ سکتا۔

تو وہ مردہ ہی ہے اور جو غیر کو نہیں جانتا تو وہ بھی مردہ ہے اگر یہ جائز رکھا جائے کہ اول ان تمام صفات سے خالی ہے تو اس کو کیا ضرورت پڑی ہے کہ اپنی ذات کو جانے

پھر اگر وہ اپنے اس قول کی طرف لوٹ آئیں کہ جو مادے سے بری ہوتا ہے تو بذاتِ عقل ہوتا ہے لہٰذا اپنے آپ کو جانتا ہے تو ہم یہ بتلا چکے ہیں کہ یہ تحکم محض ہے اس پر کوئی دلیل نہیں۔

اگر کہا جائے کہ اس پر دلیل یہ ہے کہ موجود دو قسم کا ہوتا ہے زندہ اور مردہ اور زندہ مردے سے زیادہ اولیٰ و اشرف ہوگا لہٰذا اول کو بھی زندہ ہونا چاہیے کیونکہ وہی اولیٰ و اشرف ہے اور ہر زندہ اپنی ذات کو جانتا ہے کیونکہ یہ محال ہوگا کہ اس کے معلولات تو ذی حیات ہوں اور وہ ذی حیات نہ ہو ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی تحکمات ہیں یہ کیوں محال سمجھا گیا کہ جو اپنے آپ کو نہیں جانتا اس سے وہ وجود صادر ہوگا جو بے وسائل کثیرہ یا بغیر وسیلہ اپنے آپ کو جان سکتا ہو؟ اگر اس کے محال ہونے کی وجہ یہی ہے کہ معلول علت سے اشرف ہو جائے گا تو معلول کا علت سے اشرف ہونا محال کیوں ہوا؟ پھر تم اس شخص کے قول کا کیسے انکار کر سکتے ہو جو یہ کہتا ہے کہ اول کا شرف اس میں ہے کہ وجود کل اس کی ذات کے تابع ہے ان کے اس کے علم میں اور دلیل اس پر یہ ہے کہ بسا اوقات اس کا غیر اپنی ذات کے سوا اشیاء کو بھی جانتا ہے اور دیکھتا بھی ہے اور سنتا بھی اور وہ دیکھتا ہے نہ سنتا ہے اگر اس کا یہ جواب دو کہ موجود دو قسم کا ہوتا ہے ایک بصیر دوسرا اندھا ایک عالم دوسرا جاہل تو بصیر اشرف ہوگا لہٰذا اول کو بصیر اور اشیاء کا عالم ہی ہونا چاہیے لیکن تم تو اس چیز کا انکار کرو گے کہ بینائی اور علم بالاشیاء میں تو کوئی خاص شرف نہیں ہے بلکہ شرف تو علم و بینائی سے استغناء میں ہے اور ایسی صفت کے حامل ہونے میں ہے جس سے ایسے کل کا وجود صادر ہوتا ہو جس میں علماء بھی ہوں صاحب بصارت بھی اسی طرح معرفت ذات میں تو کوئی شرف نہیں بلکہ ذات معرفت کے مبدا ہونے میں شرف ہے اور یہ شرف خاص اول ہی کو سزاوار ہے اس طرح فلسفی ضرورت ذات اول سے علم کی نفی کرنے پر بھی مجبور ہیں کیونکہ علم ذات پر صرف ارادہ ہی سے استدلال کیا جا سکتا ہے اور ارادے کی دلیل سوائے حدوث عالم کے کچھ نہیں ہو سکتی اگر حدوث عالم کی بحث میں کوئی فساد ہو تو باقی ساری بحث میں بھی فساد ہوگا یہ ہے ان لوگوں کا حال جو عقل نظری کی مدد سے چیزوں کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں صفات الٰہیہ کے ثبوت یا عدم ثبوت کے سلسلے میں فلسفی جو کچھ بھی کہتے ہیں اس کے لئے ان کے پاس کوئی معقول دلیل نہیں ہے سوائے تخمینات و ظنون کے اور ظنیات پر تو ارباب بصیرت زیادہ توجہ نہیں کیا کرتے۔

مسئلہ (۱۳)

فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں

کہ اللہ تعالیٰ جزئیات منقسمہ کا علم نہیں رکھتا۔

مذکورہ بالا بیان پر سب ہی فلسفی متفق ہیں ان میں سے بعض جو سمجھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا وہ تو ظاہر ہے کہ اس کے قائل ہی ہوں گے اور بعض جو کہتے ہیں کہ وہ غیر کو بھی جانتا ہے اور یہ ابن سینا کا مذہب ہے ان کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ اشیاء کا علم بنوع کلی رکھتا ہے جو تحت زمانہ داخل نہیں یعنی ماضی و مستقبل و حال کے تعلق سے وہ متغیر نہیں ہوتا اس کے باوجود ابن سینا یہ دعویٰ کرتا ہے کہ خدا کے علم سے آسمان و زمین کا ایک ذرہ بھی پوشیدہ نہیں ہے بات صرف اتنی ہے کہ وہ جزئیات کا بنوع کلی علم رکھتا ہے۔

پہلے ان کے مذہب کا سمجھ لیا جانا ضروری ہے پھر اس پر تنقید کی جا سکتی ہے اس کی توضیح ایک مثال سے کی جا سکتی ہے مثلاً سورج ہے اس کو گہن لگتا ہے (بعد اس کے کہ اس کو گہن نہ تھا) پھر گہن چھوٹ جاتا ہے اس طرح یہ تین حالتوں سے گزرتا ہے۔

(ا) ایک وہ حالت ہے جب گہن نہ تھا لیکن اس کے ہونے کی توقع تھی، یعنی کہا جا سکتا تھا کہ گہن ہوگا۔

(ب) دوسری حالت میں گہن لگا یعنی کہا جا سکتا ہے کہ گہن ہے۔

(ج) تیسری حالت میں وہ پھر معدوم ہو گیا لیکن کچھ عرصہ پہلے تھا یعنی یہ کہ وہ تھا۔

ہم کو ان تین حالتوں کے مقابل تین معلومات حاصل ہوتے ہیں۔

(ا) ہم جانتے ہیں کہ گہن معدوم ہے مگر کچھ دیر بعد اس کے ہونے کی توقع ہے۔

(ب) ہم جانتے ہیں کہ وہ اب ہو رہا ہے۔

(ج) ہم جانتے ہیں کہ گہن چھوٹ گیا، اور اب نہیں ہے یعنی معدوم ہے اور ہمارے یہ تین معلومات متعدد اور مختلف ہیں اپنی اپنی جگہ پر ان کا تعاقب ذہن مدرک میں تغیر کا

موجب ہوتا ہے گہن چھوٹ جانے کے بعد اگر یہ معلوم ہو کہ وہ اب موجود ہے جیسا کہ پہلے
تھا تو یہ جہل ہوگا علم نہ ہوگا اگر اس کے وجود کے وقت یہ معلوم ہو کہ وہ معدوم ہے تو یہ بھی جہل ہو
گا ایک کو دوسرے کا قائم مقام نہیں قرار دیا جا سکتا۔

اس لئے فلاسفی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی حالت تو مختلف نہیں ہو سکتی یعنی وہ ان تین
حالتوں سے پے در پے متاثر نہیں ہو سکتا ورنہ یہ اس کے تغیر کا موجب ہوگی پس جب وہ
ناقابل تغیر ہو تو ان جزئیات کا عالم بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ علم معلوم کی اتباع کرتا ہے جب
معلوم متغیر ہوگا تو علم میں بھی تغیر ہوگا اور جب علم میں تغیر ہوا تو عالم بھی لامحالہ متغیر ہوا اور یہ
بات اللہ تعالیٰ میں تو محال ہے اس کے باوجود وہ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ گہن کا اس کی تمام صفات و
عوارض کے ساتھ جانتا ہے مگر ایسے علم کے ساتھ جس سے وہ ازل و ابد میں متصف ہے اور
جو مختلف نہیں ہوتا مثلاً وہ جانتا ہے کہ سورج موجود ہے چاند موجود ہے اور وہ دونوں اس
سے بوساطت ملائکہ جن کو ان کی اصطلاح میں عقول مجردہ کہتے ہیں ظہور میں آئے ہیں اور
یہ بھی جانتا ہے کہ وہ دونوں حرکات دوریہ کے ساتھ متحرک ہیں اور دونوں کے افلاک کے
درمیان ہر دو نقطوں پر جو کہ راس و ذنب ہیں تقاطع ہوتا ہے اور دونوں بعض حالتوں میں
عقدوں میں جمع ہوتے ہیں پس سورج کو گہن لگتا ہے یعنی جرم قمر اس کے اور ناظر کے
درمیان حائل ہو جاتا ہے اس لئے سورج دیکھنے والوں کی آنکھ سے چھپ جاتا ہے اور جب
بہ مقدار مقررہ (جو ایک سال کا ہوتا ہے) ایک عقدہ کا فاصلہ طے کر لیتا ہے تو پھر اسے گہن
لگتا ہے اور یہ گہن اس کے اکثر حصوں میں یا اس کے تیسرے حصے میں یا چوتھے حصے میں ہوتا
ہے اور وہ ایک گھڑی یا دو گھڑی رہتا ہے اسی طرح گہن کے پورے احوال کو بھی لیجئے
بہرحال اس کے علم سے کوئی چیز چھپی نہیں رہتی لیکن اس کا علم ان باتوں کا گہن کے پہلے گہن کے
اثناء میں اس کے چھوٹ جانے کے بعد ہر حال میں ایک ہی ہوتا ہے نہ وہ مختلف ہوتا ہے نہ
اس کی ذات میں تغیر کا موجب ہوتا ہے۔

ایسے ہی تمام حوادث کا حکم ہوتا ہے کیونکہ وہ اسباب ہی سے حادث ہوتے ہیں
پھر ان اسباب کے بھی دوسرے اسباب ہوتے ہیں یہاں تک کہ وہ حرکت دوریہ آسمانی پر ختم
ہوتے ہیں۔

اور حرکت دوریہ کا سبب تو نفس افلاک ہے اور تحریک نفوس کا سبب شوق و محبت ہے
اللہ تعالیٰ اور ملائکہ مقربین کے ساتھ تشبہ کا۔

یہی تحقیق کا اس کو علم ہے یعنی وہ اس پر مناسب اور مساوی انکشاف کے ساتھ منکشف ہے اس میں زمانے کا اثر نہیں ہوتا اس کے باوجود یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ حالت گہن میں یہ معلوم کرتا ہے کہ اب گہن لگا ہے اور نہ اس کے بعد یہ معلوم کرتا ہے کہ اب وہ چھوٹا ہے اور جس چیز کے علم کے لیے وقت کی طرف اضافت لازم ہوتی ہو تو یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اس کا علم رکھتا ہے کیونکہ یہ موجب تغیر ہے۔

یہ ہے ان کا مذہب ان جزئیات کے متعلق جو زمانے پر منقسم ہوتی ہے اور اسی طرح ان کا مذہب ان اشیاء کے بارے میں بھی ہے جو مادہ و مکان پر منقسم ہوتی ہے جیسے آدمی جانور وغیرہ لہذا وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ زید و بکر کے عوارض کو نہیں جانتا وہ صرف انسان کو مطلقاً اور بے علم کلی جانتا ہے اس کے عوارض و خواص کے ساتھ وہ یہ کہ اس کا بدن ان اعضاء سے مرکب ہونا چاہیے جن میں سے بعض پکڑنے کے لئے ہوتے ہیں بعض چلنے پھرنے کے لئے بعض سوچنے اور غور کرنے کے لئے ہوتے ہیں بعض جو جوڑ والے ہوتے ہیں بعض اکیلے اور یہ کہ اس کے قوا کو اجزاء پر پھیلے ہوئے رہنا چاہیے اسی طرح تمام باتیں جو آدمی کی صفات خارجی سے تعلق رکھتی ہوں یا داخلی سے مع اس کے لوازم و لواحق کے رجال اس کے علم سے کوئی چیز اجمالی حیثیت سے باہر نہیں ہوتی۔

رہے شخصی و جزئی معلومات تو واقع یہ ہے کہ ان جزئی معلومات کا ادراک حسی قوت سے ہے ذہنی یا عقلی قوت سے نہیں ہوتا یہ حسی تمیز و فرق کے معیار کی حیثیت سے ایک جہت معینہ کی طرف مشیر ہوتی ہے اور عقل البتہ جہت متعلقہ کا کلی طور پر ادراک کرتی ہے ہمارا قول کہ فلاں چیز یہ ہے فلاں وہ ہے تو وہ اصل میں محسوس کرنے والے کے لئے محسوس کی نسبت حاصلہ کی طرف اشارہ ہے کیونکہ وہی اس قرب یا بعد یا جہت معینہ پر موجود ہے اور یہ بات اول کے حق میں محال ہے۔

یہی ان کا وہ بنیادی اصول ہے جس پر ان کا اعتقاد ہے اور اس سے اصول شریعت کا بالکلیہ استیصال ہو جاتا ہے کیونکہ مشتاذ یہ ہے اگر خدا کی اطاعت کرے یا اس کا گناہ کرے تو خدا کو اس کے تجدید شدہ احوال کی اطلاع نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ تو زید کو بے حیثیت عمومی جانتا ہے اس طرح کے زید ایک شخص ہے اس کے افعال حادث ہیں جو عدم سے وجود میں آئے ہیں جب تک کہ وہ کسی سے شخصی طور پر واقف نہ ہو اس کے احوال و افعال سے کیوں کر واقف ہوگا بلکہ اس کو زید کے کفر و اسلام سے بھی تعلق نہیں ہاں وہ کفر

والسلام کو عام مذاہب کی حیثیت سے جو نبا ہے ذکر فرماوے ۔ جزئی حالات مذہبی کی حیثیت سے بلکہ وہ یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ محمد ﷺ کے دعوئ نبوت کو اس حالت میں کہ انھوں نے نبوت کا دعویٰ کیا نہیں جانتا اور یہ بات ہر نبی کے متعلق صحیح ہے صرف وہ اتنا جانتا ہے کہ بعض لوگ نبوت کا دعویٰ کرتے ہیں اور ان کی یہ صفات ہوتی ہیں رہے کوئی نبی معین اپنی شخصیت کے ساتھ تو وہ ان کو نہیں جانتا کیونکہ اس کا علم تو حواس ہی سے ہو سکتا ہے اور ان سے جو احوال صادر ہوتے ہیں اس کا علم بھی اس کو نہیں کیونکہ یہ عام احوال کسی شخص معین میں زمانہ پر منقسم ہو سکتے ہیں اور ان کا ادراک ذات مدرک میں تغیر کا موجب ہوتا ہے۔

یہ ان کے مذہب کا خلاصہ جس کو ہم نے کسی قدر کھول کر سمجھا دیا ہے اب ہم ان قباحتوں پر روشنی ڈالتے ہیں جن کا ان عقائد کی وجہ سے پیدا ہونا لازمی ہے۔

پہلے ہم ان کا مغالطہ درج کرتے ہیں پھر اس کا ابطال کرتے ہیں۔

ان کا مغالطہ یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ تین مختلف حالتیں ہیں اور جب مختلف حالتیں ایک ہی محل میں پے در پے واقع ہوتی ہیں تو ان میں لامحالہ تغیر پیدا ہوتا ہے اگر حالت گہن میں کوئی یہ سمجھے کہ اب تھوڑی دیر سے گہن لگنے والا ہے جیسا کہ پہلے سمجھا تھا تو وہ جاہل ہوگا نہ عالم جو ہوگا لیکن اگر اسے یہ علم ہو رہا ہے کہ گہن لگ رہا ہے حالانکہ پہلے یہ علم تھا کہ لگا نہیں ہے اب لگے گا تو اس کا علم پہلی حالت سے مختلف ہوگا لہذا تغیر لازم ہوا علم میں تغیر کے معنی عالم کے تغیر کے ہیں کیونکہ کوئی شخص جب کسی بات کو جانتا نہیں پھر جان گیا تو گویا متغیر ہوا ایسا ہی کسی بات کی توقع یا وقوع میں بھی تغیر کا سبب ہوتی ہے۔

وہ اپنے دعوے کی یہ کہہ کر تائید کرتے ہیں کہ حالات تین قسم کے ہوتے ہیں:

(ا) ایک حالت اضافت محض کی حالت ہے جیسے تمہارا کسی چیز کی سیدھے یا بائیں جانب ہونا یہ وصف ذاتی کی طرف منسوب نہیں ہوتا بلکہ وہ اضافت محض ہے جیسے کوئی چیز تمہارے سیدھے جانب سے بائیں جانب آ گئی تو اس سے تمہاری ذات کی حالت میں تغیر نہ ہوگا بلکہ تمہاری طرف اضافت میں تغیر ہوگا لہذا یہ ذات پر اضافت کا تبدل ہے ذات کا تبدل نہیں۔

(ب) دوسری قبیل سے یہ بھی بات ہے کہ مثلاً تم کچھ اجسام (یعنی مادی چیزوں) کو جو تمہارے سامنے دھری ہوئی ہے حرکت دینے پر قادر تھے مگر وہ اجسام معدوم ہو گئے یا ان کا کچھ حصہ معدوم ہو گیا تو تمہارے قوائے طبیعیہ یا تمہاری قدرت تحریک میں تو کوئی فرق

نہیں آیا کیونکہ جسم متعلق کی تحریک پر تمہاری قدرت ہوتی ہے پھر جسم معین اس حیثیت سے کہ وہ جسم ہے پر دوسری ہے پس جسم معین کی طرف قدرت کی اضافت وصف ذاتی نہ ہوگی بلکہ اضافت محض ہوگی لہذا اس کا تغیر زوال اضافت کا موجب ہوگا نہ کہ حال قادر میں تغیر کا۔

(ج) اور تیسری حالت خود ذات میں تغیر کی ہے یہ اس وقت ہوتی ہے جب (مثلاً) کوئی شخص جو عالم نہ تھا عالم ہو جاتا ہے یا جو پہلے قدرت نہ رکھتا تھا قدرت حاصل کر لیتا ہے اس سے ذات متغیر ہوتا ہے اور معلوم کا تغیر علم کے تغیر کا موجب ہوتا ہے کیونکہ ذات علم کی حقیقت میں معلوم خاص کی طرف اضافت داخل ہوتی ہے کیونکہ علم معین کی حقیقت اس معلوم معین سے ایک طریقے سے یعنی سادہ اور عام طریقے سے بھی متعلق ہوتی ہے اور ایک دوسرے طریقے سے بھی ہوتی ہے وہ ہے علم بالضرورت یہ دونوں علم پے در پے حاصل ہوتے ہیں جو حال عالم میں تغیر کا سبب بنتے ہیں۔

یہ کہنا بھی ممکن نہیں کہ ذات کے لئے ایک ہی علم ہوتا ہے لہذا وہی علم مستقبل و ماضی سے متعلق ہونے کے بعد حال سے متعلق ہو جاتا ہے لہذا علم واحد متشابہ الاحوال ہے اور صرف اس میں اضافت کی وجہ تبدیلی ہوئی ہے کیونکہ علم کی اضافت ذات علم کی حقیقت ہے اس کا تبدل ذات علم کے تبدل کا موجب ہوتا ہے لہذا اس میں تغیر لازم ہو جاتا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں محال ہے۔

اس پر اعتراض دو طریقے سے وارد ہوتا ہے۔

اول یہ کہ تم اس شخص کے قول کا کیوں انکار کرتے ہو جو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم واحد ہے مثلاً گہن کے بارے میں اس کا علم کسی وقت معین پر یہ علم وجود گہن سے پہلے بھی ایسا ہی ہو سکتا ہے جیسا کہ گہن کے وقت اور گہن کے چھٹنے کے بعد یہ سب علم بعینہ ایک ہی قسم کے ہیں یہ اختلافات تو صرف اضافتوں کی بناء پر ہوتے ہیں جو ذاتی علم میں تبدل کا موجب نہیں ہوتے لہذا ذات عالم میں بھی تغیر کا موجب نہیں ہوتے یہ محض اضافت کے قائم مقام ہوتے ہیں مثلاً ایک شخص تمہارے دائیں جانب ہے پھر وہ سامنے ہو جاتا ہے پھر وہ بائیں طرف چلے جاتا ہے تو یہ اضافتیں پے در پے تمہاری طرف ہوتی ہیں منتقل ہونے والا تو وہی شخص ہے تم نہیں ہو یہی بات علم الٰہی کے بارے میں سمجھنا چاہیے۔

ہم تسلیم کرتے ہیں کہ وہ اشیاء کو بہ علم واحد جانتا ہے ازلاً و ابداً اور اس کی حالت عدیم تغیر ہے فلاسفہ کی خواہش نفی تغیر ہے اور اس میں سب ہی متفق ہیں فلاسفہ کا قول کہ کسی

واقعہ کے اثبات علم کی ضرورت واقعہ کے پہلے یا بعد تغیر ہے تو قابل تسلیم ہے جس کی کوئی دلیل نہیں اگر خدائے تعالیٰ ہمارے لئے علم پیدا کرے جس سے ہم یہ معلوم کریں کہ زید کل طلوع آفتاب کے وقت آئے گا اور یہ علم ہمیشہ رہے۔ (اور وہ ہمارے لئے دوسرا علم پیدا نہ کرے اور نہ اس علم سے غفلت پیدا کرے) تو ہم سورج نکلتے وقت پھر اسی علم سابق دو باتوں کے عالم ہوں گے اس کے اس وقت آمد سے اور اس کے بعد اس طرح کہ وہ بھی آیا تھا اور یہ علم واحد باقی ہوگا جو ان تینوں احوال کے احاطہ کے لئے کافی ہوگا۔

باقی رہا ان کا یہ قول کہ معلوم معین کی طرف اضافت اس کی حقیقت میں داخل ہوتی ہے اور جب بھی اضافت کا اختلاف ہو تو اس شے میں بھی اختلاف ہوگا۔ جس کے لئے اضافت ذاتی ہے اور جب بھی اختلاف وتعاقب ہوگا تغیر بھی ہوگا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ اگر یہ صحیح ہو تو تمہیں اپنے ان برادران فلاسفہ کے مسلک کو اختیار کرنا چاہیئے جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا اس کا علم ذات اس کی ذات کا عین ہے کیونکہ اگر وہ انسان مطلق یا حیوان مطلق یا جماد مطلق کو جانے جو مختلف چیزیں ہیں تو ان کی طرف اضافت بھی لامحالہ مختلف ہوگی لہٰذا علم واحد اس کی صلاحیت نہ رکھے گا کہ علم بالمختلفات بنے کیونکہ جب مضاف مختلف ہے تو اضافت بھی مختلف ہوتی ہے حالانکہ معلوم کی اضافتیں علم کے لئے ذاتی چیز ہیں تو یہ تعدد واختلاف کا موجب ہوگا نہ کہ محض تعدد یعنی کا تماثل کے ساتھ تماثلات میں ایک چیز کو دوسری چیز کی جگہ رکھا جا سکتا ہے۔

پھر ان انواع واجناس اور عوارض کلیہ کی انتہا نہیں ہے اور وہ بھی مختلف ہوتے ہیں اور علوم بھی مختلف ہوتے ہیں علم واحد کے تحت یہ کس طرح آئیں گے۔

پھر یہ علم واحد کیسے ذات عالم کا عین ہوگا بغیر اس پر زیادتی کے؟

ہمارے لئے یہ ایک معمہ ہے کہ کس طرح یہ مدعیان فہم وعقل جائز رکھتے ہیں کہ شے واحد کے بارے میں جس کے احوال ماضی و مستقبل وحال میں منقسم ہوتے ہیں علم میں اتحاد کو محال ٹھہرا دیں اور تمام اجناس وانواع مختلفہ سے متعلق علم میں اتحاد کو محال نہ سمجھیں حالانکہ اجناس وانواع متباینہ میں اختلاف وتباعد شے واحد منقسم بانقسام زمانہ کے اختلاف سے شدید تر ہے جب یہ چیز تعدد واختلاف کی موجب نہیں ہوتی تو وہ کیسے ہو سکتی ہے۔

اور اگر دلیل سے یہ ثابت ہو جائے کہ اختلاف زمان اختلاف اجناس وانواع سے مختلف چیز ہے اور یہ تعدد واختلاف کا موجب نہیں ہوتا تو پھر وہ بھی اختلاف کا موجب نہیں ہوتا اور جب اختلاف کا موجب نہ ہوگا تو علم واحد سے (جو ازلی وابدی دائم ہے) کل کا احاطہ جائز ہوگا اور یہ ذات عالم تغیر کا موجب نہ ہوگا۔

دوسرا اعتراض

دوسرا اعتراض اس طرح ہوگا کہ تمہارے اصول کے لحاظ سے کونسا امر مانع ہے کہ اللہ تعالیٰ سو جزئیہ کا علم حاصل کرے گو اس سے وہ متغیر ہو؟ کیا تمہارا یہ اعتقاد نہیں ہے کہ اس نوع کا تغیر اس میں محال نہیں ہے جیسا کہ جہم معتزلی اس طرف گیا ہے کہ حوادث کے متعلق اس کا علم حادث ہوتا ہے اور جیسا کہ کرامیہ کے ایک طبقے کا بھی اعتقاد ہے کہ وہ محل حوادث ہے اور اہل حق کی جماعتوں نے جو اس خیال کی تردید کی ہے اس کی صرف ایک وجہ ہے اور وہ یہ کہ متغیر تغیر سے کبھی خالی نہیں ہوتا اور جو تغیر حوادث سے خالی نہیں ہوتا وہ حادث ہوتا ہے اور قدیم نہیں ہوتا لیکن تمہارا مذہب یہ ہے کہ عالم قدیم ہے وہ ساتھ ہی وہ تغیر سے خالی نہیں جب تم یہ سمجھ سکتے ہو کہ قدیم متغیر ہو سکتا ہے تو اس اعتقاد سے کونسا امر مانع ہو سکتا ہے کہ علم الٰہی ذات الٰہی میں تغیر پیدا کر سکتا ہے۔

اگر کہا جائے کہ ہم نے یہ اس لئے مانا ہے کہ علم حادث میں اس کی ذات میں دو حال سے خالی نہیں ہوتا یا تو اس کی جہت سے حادث ہو یا اس کے غیر کی جہت سے یہ تو باطل ہے کہ اس کی جہت سے حادث ہو ہم نے بیان کر دیا ہے کہ قدیم سے حادث صادر نہیں ہوتا اور جب وہ فاعل نہ تھا تو پھر فاعل نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ تغیر کا موجب ہوگا اور ہم نے اس کو مسئلہ حدوث عالم میں بیان کر دیا ہے اور اگر یہ چیز اس کی ذات میں جہت غیر سے حاصل ہوئی ہے تو سوال ہوتا ہے کہ اس کے غیر نے اس میں کیسے اثر کیا حتیٰ کہ اس میں تغیر تک پیدا کر دیا اور یہ ایک قسم کی تسخیر اور مضطر اور اثر اندازی ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ دونوں قسم بھی تمہارے اصول کے لحاظ سے محال نہیں رہا تمہارا قول کہ قدیم سے حادث کا صادر ہونا محال ہے تو ہم نے تخلیق عالم کے مسئلہ میں اس کا ابطال کر دیا ہے اور محال کیسے نہ ہوگا کیونکہ تمہارے نزدیک قدیم سے حادث کا صادر ہونا اس حیثیت سے محال ہے کہ وہ اول الحوادث ہے تو گویا اس محال ہونے کی شرط اس کا اول ہونا ہے ورنہ ان حوادث کے لئے غیر متناہی اسباب حادثہ نہیں ہوتے بلکہ وہ حرکت دوریہ کے

واسطے سے شئے قدیم پر جو نفس فلک اور حیات فلک ہے متفرع ہوتے ہیں پس نفس فلک قدیم ہے
اور حرکت دوریہ اس سے حادث ہوتی ہے اور اجزائے حرکت کا ہر جز حادث و منقضی ہوتا
ہے اور اس کا مابعد لامحالہ متجدد ہوتا ہے پس اس وقت تمہارے نزدیک گویا حوادث قدیم
سے صادر ہوتے ہیں لیکن اگر یہ فرض کیا جائے کہ احوال قدیمہ چونکہ متماثل ہوتے ہیں لہذا
حوادث کا علی الدوام فیضان بھی متماثل احوال کا حامل ہوگا اس لئے احوال حرکت بھی متماثل
ہوتے کیونکہ ان کا صدور قدیم ہی سے ہوتا ہے پس ظاہر ہوا کہ ہر فریق ان میں سے معترف
ہے کہ حادث کا صدور قدیم سے جائز ہے جبکہ وہ علی التناسب وعلی الدوام صادر ہوتا رہے
لہذا خدا کے علوم حادثہ کو بھی اسی قبیل سے ہونا چاہیے رہی دوسری قسم وہ ہے خدا کے علم کا
صدور اس کے غیر کی طرف سے اس کی ذات میں تو ہم پوچھتے ہیں کہ تمہارے پاس یہ محال
کیوں ہے کیونکہ اس میں سوائے تین چیزوں کے اور کچھ نہیں ہے۔

پہلا ہے تغیر اور ہم نے تمہارے اصول سے اس کا لزوم بیان کر دیا ہے۔

دوسرا ہے تغیر کا تغیر متغیر کا سبب ہونا اور وہ بھی تمہارے نزدیک محال نہیں لہذا
حدوث شے کا خدا کے علم کے حدوث کا سبب ہونا چاہیے جیسا کہ تم کہتے ہو کہ کسی رنگین شکل کا
تمثل حدقہ باصرہ کے مقابل حدقہ اور دیکھنے والے کے درمیان چھنے والی ہوا کے توسط سے
حدقہ کے طبقہ جلیدیہ میں اس شکل کی تصویر کے انطباع کا سبب ہوتا ہے لہذا جب یہ جائز رکھا
جاتا ہے کہ حوادث کا حدوث حدقہ میں انطباع تصویر کا سبب ہوتا ہے تو اسی کے متعلق ہیں دیکھنا
تو حدوث حوادث خدا کے اس علم کے حصول کا سبب ہونا کیوں محال ہوا جیسے کہ قوت باصرہ
مستعد ادراک ہوتی ہے اور رنگین شکل کا حصول (ارتفاع موانع کے ساتھ ہی) حصول
ادراک کا سبب ہوتا ہے تو اسی طرح مبداء اول کی ذات کو تمہارے نزدیک قبول علم کے لئے
مستعد ہونا چاہیے اور اس حادث کے وجود کے ساتھ ہی علم کو قوت سے فعل کی طرف آنا
چاہیے اگر اس میں تغیر قدیم ہوتا ہے تو قدیم متغیر تو تمہارے نزدیک محال ہے اگر یہ دعویٰ
کرتے ہو کہ واجب الوجود میں یہ محال ہے تو تمہارے پاس سوائے قطع سلسلہ علل و معلولات
کے اثبات واجب الوجود پر کوئی دلیل تو نہیں ہے جیسے کہ گزرا اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ قطع
تسلسل قدیم متغیر کی وجہ سے بھی ممکن ہے۔

تیسری بات جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ قدیم اپنے غیر کے اثر سے متغیر ہوتا
ہے اور یہ بات اس پر غیر کے مستقلاً و متغیر کو واجب کر دیتی ہے تو کہا جائے گا کہ

یہ تمہارے بارے یہ محال ہی کیوں ہے کیونکہ تمہارا عقیدہ یہ ہے کہ خدا حوادث کا بواسطہ سبب ہوتا ہے پھر حدوث حوادث اس کے لئے حصول علم کا سبب ہوتا ہے گویا اپنی ذات کے لئے تحصیل علم کا واسطہ کے ساتھ وہ خود سبب ہے۔

اگر تمہارا یہ خیال ہے کہ یہ تغیر ہے تو تمہارے اصول کے لحاظ سے ایسا ہی ہونا چاہیے کیونکہ تم دعویٰ کرتے ہو کہ جو کچھ خدا تعالیٰ سے صادر ہوتا ہے بہ تسلسل لزوم و تبع صادر ہوتا ہے نہ کہ بسبب قدرت و اختیار تو یہ ایک قسم کی تغیر ہی ہے جو وسائط کے ساتھ اس کے استغراق کو ظاہر کرتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ یہ استغراق نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا کمال یہ ہے کہ وہ جمیع اشیاء کا مصدر ہو۔

تو ہم کہتے ہیں کہ تو یہ بھی تغیر نہیں کیونکہ اس کا کمال یہ ہے کہ جمیع اشیاء کو جانے جیسے اگر حوادث کے وجود کا ہم کو علم ہونے لگے تو یہ ہمارا ہی کمال ہوگا نہ کہ نقصان و تغیر۔ تو ایسا ہی خدا کے بارے میں بھی سمجھ لیجئے۔

مسئلہ (۱۴)

اس بیان میں کہ فلسفی یہ ثابت کرنے سے عاجز ہیں کہ آسمان ذی حیات ہے اور وہ اپنے حرکت دوریہ میں اللہ تعالیٰ کا مطیع ہے

فلسفی کہتے ہیں کہ آسمان ذی حیات ہے اس کا روح ہوتی ہے جس کی نسبت اس کے جسم سے ایسی ہی جیسی ہماری روح کی نسبت ہمارے جسم سے اور جیسا کہ ہمارے اجسام روح کی وجہ سے اپنے اغراض کے لئے بالارادہ حرکت کرتے ہیں اسی طرح آسمانوں کا بھی حال ہے اور حرکت دوریہ سے ان کی غایت عبادت رب العالمین ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔

اس بارے میں ان کا مذہب ایسا ہے جس کے امکان کا نہ تو ہم انکار کر سکتے ہیں نہ اس کے محال ہونے کا دعویٰ کر سکتے ہیں کیونکہ خدائے تعالیٰ ہر جسم میں حیات پیدا کرنے پر قادر ہے کسی جسم کا کبیر یا اس کا مستدیر ہونا قابلیت حیات سے مانع نہیں ہو سکتا کیونکہ کوئی مخصوص شکل کا ہونا اس میں شرط حیات نہیں ہے حیوانات کو دیکھئے باوجود اپنے اختلاف اشکال کے قبولیت حیات میں مشترک ہیں البتہ ہم اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ فلسفی اس کی معرفت پر کوئی عقلی دلیل قائم نہیں کر سکتے اگر یہ صحیح ہو بھی تو اس پر سوائے انبیاء علیہ السلام کے اور کسی کو اطلاع نہیں ہو سکتی اور یہ اطلاع الہام کے ذریعے سے ہوگی خدائے تعالیٰ کی طرف سے یا وحی کے ذریعے سے عقلی قیاسات سے اس پر کوئی دلیل نہیں مل سکتی ہاں یہ بھی بعید نہیں کہ اگر حالات مساعد ہوں تو اس قسم کی معرفت پر کوئی دلیل مل بھی جائے مگر جس قسم کی دلیل فلسفی پیش کرتے ہیں وہ اس لائق نہیں ہے کہ اس پر اعتبار کیا جائے شاید ظنی استفادہ حاصل ہو سکے۔

غرضیکہ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ آسمان متحرک ہے (اور یہ مقدمہ حسیہ ہے) اور ہر جسم متحرک کے لئے ایک محرک ہوتا ہے (اور یہ مقدمہ عقلیہ ہے) اگر صرف جسم ہونے کی حیثیت سے وہ حرکت کرے تو پھر جسم متحرک ہوگا اور ہر محرک ذات متحرک کو انبعاث کے ذریعہ حرکت دیتا

ہے جیسا کہ طبیعت کی تحریک کسی پتھر کے لئے جو اس کو نیچے کی طرف دھکیلتی ہے اور ارادہ
حرکت حیوان میں مع قدرت ہوتا ہے یا تو محرک کوئی خارجی ہوگا لیکن قسری طریقے پر حرکت
دے گا جیسے پتھر کو اوپر کی طرف اچھالنا۔

اگر کوئی جسم اپنی ذات سے بے معنی متحرک ہو تو یا تو (۱) اس کو حرکت کا شعور نہ ہوگا
اس کو ہم طبیعی حرکت کہیں گے جیسے پتھر کی حرکت نیچے کی جانب (۲) یا اس کو اس کا شعور ہوگا
جس کو ارادی ونفسانی حرکت کہیں گے۔

پس حرکت ان تقسیمات کے لحاظ سے (جو منحصر ودائر ہیں نفی واثبات میں) یا
قسری ہوگی یا طبعی یا ارادی اور جب دونوں قسم باطل ہو جائیں تو تیسری لازم ہو جائیگی پس تو
ممکن نہیں ہے کہ آسمان کی حرکت کسری ہو کیونکہ متحرک قاسر یا تو دوسرا جسم ہوگا جو خود بھی
ارادہ یا بالقسر متحرک ہوگا اور لامحالہ ارادہ پر ختم ہوگا اور جب یہ ثابت ہو جائے کہ اجسام
آسمانی متحرک بالارادہ ہیں تو مقصود حاصل ہو گیا پھر حرکات قسریہ کے وضع کرنے میں کیا
فائدہ ہے کیونکہ آخر میں لازمی طور پر ارادہ ہی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔

یا تو یہ کہا جائے گا کہ آسمان بالقسر حرکت کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ ہی بغیر واسطہ اس کا
محرک ہے اور یہ محال ہے کیونکہ اگر وہ اس کو اس حیثیت سے حرکت دیتا ہے کہ وہ جسم ہے اور
وہ اس کا خالق ہے تو اس کا ہر جسم کو حرکت دینا لازم ہوگا اب لازمی طور پر حرکت ایسی صفت
کے ساتھ مختص ہوگی جس کی وجہ سے اجسام غیر اجسام سے متمیز ہو نگے اور یہ صفت یا تو ارادہ
ہوگی یا طبیعت جو اس کی قریبی محرک ہوگی اور یہ سمجھنا تو ممکن نہیں ہے کہ خدائے تعالیٰ اس کو
اپنے ارادے سے حرکت دیتا ہے کیونکہ اس کا ارادہ تمام اجسام سے ایک ہی نسبت رکھتا ہے
ورنہ سوال پیدا ہوگا کہ یہی جسم کیوں اس تخصیص کے لئے آمادہ ہوا کہ برخلاف دوسروں کے
اسی کی تحریک کا ارادہ کیا گیا نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ بلا وجہ ہے کیونکہ یہ محال ہے جیسا کہ مسئلہ
حدوث عالم میں بیان ہوا۔

اور جب یہ ثابت ہوا کہ اس جسم میں ایسی صفت ہونی چاہیے جو مبدا حرکت ہو تو
پہلی قسم یعنی حرکت قسری کا مفروضہ باطل ہو جاتا ہے اب یہ کہنا باقی رہا ہے کہ وہ طبعی ہے تو یہ
غیر ممکن ہے خالص طبیعت ہرگز کا سبب نہیں ہو سکتی کیونکہ حرکت کے معنی ہیں ایک مکان سے
گریز اور دوسرے مکان کی طلب وہ مکان جس میں کہ جسم ہے اگر وہ اس کے موافق ہو تو وہ
حرکت نہ کرے گا اسی لئے ہوا سے بھری ہوئی مشک سطح آب سے جدا آب کی طرف حرکت

نہیں ہوتی۔ اگر وہ پانی میں ڈبا بھی دی جائے تو پھر وہ سطح آب کی طرح متحرک ہو جاتی ہے کیونکہ وہ وہاں اپنے لئے مناسب مکان پاتی ہے اس سے سکون پاتی ہے اور طبیعت اس کے ساتھ قائم رہتی ہے لیکن اگر وہ ایسے مکان کی طرف منتقل کی جائے جو اس کے لئے مناسب نہیں تو پھر مناسب مکان کی طرف گریز کر جاتی ہے جیسا کہ ہوا سے بھری ہوئی مشک اندرون آب سے مکان ہوا کی طرف آ جاتی ہے۔

حرکت دوریہ کے متعلق تو یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ طبعی ہے کیونکہ ہر وضع و مقام جس سے گریز فرض کیا جائے وہ اس کی طرف عود کر دی جاتی ہے اور اس سے گریز کردہ بالطبع مطلوب بالطبع نہیں ہوتا اسی لئے ہوا سے بھری ہوئی مشک پھر پانی میں لوٹ نہیں جاتی اور نہ کوئی پتھر جبکہ وہ زمین پر قرار پکڑ لے ہوا کی طرف عود کر سکتا ہے۔

لہذا اب تیسری قسم باقی رہی اور وہ ہے حرکت ارادیہ۔

اعتراض

اعتراض یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ ہم مزید تین احتمالات ایسے فرض کر سکتے ہیں جو تمہارے مذہب کے سوا ہیں اول یہ کہ حرکت سماوی کا کسی اپنے جسم کے ذریعہ جبراً متحرک ہونا فرض کیا جائے جو اس کی حرکت کا ارادہ کرتا ہو اور اس کو علی الدوام چلاتا رہتا ہو یہ جسم نگر ہو سکتا ہے نا محیط اس لئے یہ آسمان نہ ہوگا اس سے فلسفیوں کا قول باطل ہو جائے گا کہ حرکت سماوی ارادی ہے اور آسمان ذی حیات ہے ہمارا یہ مفروضہ ممکن ہے اور اس کے خلاف تجرد استبعاد ہی پیش کیا جا سکتا ہے۔

دوم یہ کہا جا سکتا ہے کہ آسمانی حرکت قسری ہے اور اس کا مبدا ارادہ خداوندی ہے ہم یہ ضرور کہتے ہیں کہ پتھر کی حرکت بھی نیچے کی طرف قسری ہے اور حرکت کی خاصیت کی وجہ سے جو اللہ تعالیٰ نے اس میں پیدا کی ہے حادث ہوتی ہے۔

اسی طرح دوسری تمام حرکات اجسام کے بارے میں بھی کہا جا سکتا ہے جو حیوانی نہیں ہیں۔

رہا ان کا یہ استبعاد کہ ارادے کا جسم آسمانی سے اختصاص کیوں ہوا حالانکہ تمام اجسام اس سے جسمیت میں مشارکت رکھتے ہیں۔

تو ہم نے ظاہر کر دیا کہ ارادہ قدیمہ کی شان ہی تخصیص الشئے عن مثلہ ہے اور خود

فلسفی اس کے لئے جہت حرکت دوریہ اور موضع قطب و نقطہ کے تعین کے بارے میں اس قسم کی صفت کے ثابت کرنے کے لیے مجبور ہیں مختصر یہ ہے کہ تمہارا یہ اعتقاد کہ کسی جسم کے ساتھ ارادہ کا تعلق کیوں مخصوص ہوا خود تم پر منقلب ہو رہا ہے اس لئے ہم صاف طور پر کہتے ہیں کہ جسم آسمان اس صفت کے ساتھ کیوں متمیز ہوا جس کی وجہ سے اس کے سوا سارے اجسام الگ ہو جاتے ہیں حالانکہ دوسرے اجسام بھی تو اجسام ہی ہیں تو جسم آسمان ہی کی کیا خصوصیت تھی؟ اگر اس کی تعلیل کسی اور صفت سے کی جائے تو سوال کا رخ اس دوسری صفت کی طرف ہو جاتا ہے اسی طرح سلسلہ غیر متناہی ہو جاتا ہے اسی طرح فلسفی آخر کار ارادے کو تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور انہیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ مبادی میں کوئی ایسی چیز ہے جو کسی شے کو اپنے مثل سے متمیز کرتا ہے اور دوسری مثال میں سے صرف اس کو کسی صفت سے مخصوص کرتی ہے۔

سوم یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ آسمان کسی صفت سے مخصوص کیا گیا ہے جو اس کی حرکت کا مبدا ہے جیسا کہ تم پتھر کے نیچے گرنے کی مثال میں بتلاتے ہو مگر ممکن ہے کہ یہ صفت اس کے لئے اسی طرح غیر شعوری ہو جس طرح کہ پتھر کے تھی۔

اور فلسفیوں کا یہ قول کہ مطلوب بالطبع گریز اس سے بالطبع گریز اس نہیں ہوتا تو یہ دھوکہ ہے کیونکہ خود ان کے خیال میں تو وہاں عددی حیثیت سے کوئی فاضل مکان نہیں ہیں بلکہ جسم ایک ہی ہے اور حرکت دوریہ ایک ہے پس جسم کے لئے بالفعل کوئی جز ہے نہ حرکت کے لئے وہ صرف وہم سے تجزیہ پاتے ہیں لہذا یہ حرکت نہ تو مکان کے طلب کے لئے ہے نہ مکان سے گریز کے لئے پس ممکن ہے کہ ایک جسم ایسا پیدا کیا جائے جس کی ذات میں معنی ہو جو حرکت دوریہ کا مقتضی ہو اور حرکت خود اس معنی کی مقتضی ہو اس لئے نہیں کہ معنی کا اقتضا طلب مکان ہو اور حرکت اس کی طرف پہنچنے کے لئے ہو اور تمہارا قول کہ ہر حرکت یا تو طلب مکان کے لئے ہوتی ہے یا اس سے گریز کے لئے گریہ ضرور ہے تو گویا تم طلب مکان کو مقتضی الطبع سمجھتے ہو اور حرکت کو بنفسہ غیر مقصود بلکہ مکان کی طرف وسیلہ خیال کرتے ہو اور ہم کہتے ہیں کہ عجب نہیں کہ حرکت ہی نفس مقتضی ہو نہ کہ طلب مکان اب کے محال ہونے کی آخر کیا وجہ بتلائی جا سکتی ہے؟ لہذا یہ واضح ہو گیا کہ فلسفیوں کا یہ مفروضہ گو وہ کسی اور مفروضے سے زیادہ احتمال رکھتا ہو دوسرے متبادل مفروضات کی قطعی نفی نہیں کرتا اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان کا یہ دعویٰ کہ آسمان ایک حیوان ہے تحکم محض ہے اس کے لیے کوئی

دلیل نہیں پائی جاتی۔

مسئلہ (۱۵)

غرض حرکت آسمانی کے ابطال میں

فلسفی یہ بھی کہتے ہیں آسمان اپنی حرکت میں اللہ تعالیٰ کا مطیع ہے اور اس کے قرب کا جویا ہے کیونکہ ہر ارادی حرکت کسی غرض یا مقصد کی طرح ہوتی ہے کسی حیوان کے متعلق نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اس کا کوئی فعل یا اس کی کوئی حرکت بلا وجہ ہے اور ان کا صدور اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ فعل ترک سے اولیٰ نہ سمجھا جائے ورنہ اگر فعل و ترک دونوں برابر ہوں تو کسی فعل کے وقوع کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

پھر اللہ تعالیٰ کے تقرب کے معنی اس کی رضا کی طلب اور اس کے قہر سے پرہیز کے نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ قہر و رضا سے پاک ہے اور اگر ان الفاظ کا اطلاق اس پر کیا بھی جائے تو بر سبیل مجاز اس میں ارادہ عقاب و ثواب پوشیدہ ہوگا۔

اور یہ تو جائز نہ ہوگا کہ اس تقرب سے تقرب فی المکان مطلب لیا جائے کیونکہ یہ تو محال ہے پس صفات ہی میں اس سے طلب قرب ہو سکتا ہے کیونکہ وجود اکمل اسی کا وجود ہے اور ہر وجود اس کے وجود کی نسبت ناقص ہے اور نقصان کے مختلف درجات ہوتے ہیں فرشتے اس سے صفات کی حیثیت سے قریب ہیں نہ کہ مکانی حیثیت سے ملائکہ مقربین سے مراد وہ جواہر عقلیہ ہیں جو متغیر ہوتے ہیں نہ فنا ہوتے ہیں اور اشیاء کو ان کی ماہیت کے مطابق جانتے ہیں اور انسان صفات میں فرشتوں سے جتنا زیادہ قریب ہوگا اتنا ہی اللہ تعالیٰ سے بھی قریب ہوگا اور منتہا طبقہ انسانی کا تشبہ بالملائکہ ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہی معنی ہیں تقرب الی اللہ کے اور اس سے قرب الصفات ہی مراد لی جاتی ہے تو یہ قرب انسان ہی کے لئے ممکن ہو سکتا ہے اگر وہ حقائق اشیاء کو جانتا ہے اور اس کا حال جس میں باقی رہ سکتا ہے جو اس کے لئے ممکن ہے کمال اقصیٰ کی حالت تو صرف خدا ہی کے لئے ممکن ہے ملائکہ مقربین کے لئے تو جو کمال ممکن ہے وہ بالفعل موجود ہی ہے، کیونکہ ان میں کوئی شے ایسی بالقوہ نہیں جو آئندہ بالفعل ہو سکے، خدا کے سوا جو دوسری ہستیاں پائی جاتی ہیں ان میں فرشتوں کو کمال اقصیٰ حاصل ہے۔

اور ملائکہ آسمانی عبارت ہے نفوس محرکہ آسمانی سے جو آسمانوں میں ہیں عقل بالقوہ نہیں نفوس آسمانی کے کمالات منقسم ہیں ان میں جو بالفعل ہیں مثلاً شکل کروی وہیئت اور یہ موجود ہے اور ان میں جو بالقوہ ہیں مثلاً ہیئت وضعی و مکانی کوئی وضع معین ایسی نہیں جس کا حاصل آسمان نہ کر سکتا ہو لیکن تمام اوضاع کا احاطہ وقت واحد میں ممکن نہیں اور چونکہ اوضاع کی کائیوں کا استیفا علی الدوام ممکن نہیں ہوتا اس لئے اس کے استیفاء بالنوع کا قصد کیا گیا ہے اسی طرح وہ ایک وضع کے بعد دوسری وضع اور ایک مکان کے بعد دوسرا امکان طلب کرتا رہتا ہے اور یہ امکان کبھی منقطع ہوتا ہے اور ان حرکات آسمانی کا مقصد مبدأ اول کے ساتھ تشبہ پیدا کرنا ہے اور یہ اس کمال قصی کے حصول ہی سے ہو سکتا ہے اس کیلئے ممکن ہے اللہ تعالیٰ کی اطاعت جو ملائکہ سماوی کرتے ہیں اس کا یہی مطلب ہے اور یہ تشبہ دو طریقوں سے حاصل ہوتا ہے۔

ایک طریقہ یہ ہے کہ ہر وضع ممکن کی نوعی تکمیل ہو جائے اور قصد اول سے یہی مقصود ہے۔

دوسرا یہ اس کے حرکات کی بناء پر ترتیبات جو نسبتوں کے اختلاف کی قسم سے ہوتی ہیں جیسے تثلیث و تربیع و مقارنت اور مقابلہ اور جو زمین کی طرف نسبت کرتے ہوئے اختلاف طوالع کی قسم سے ہوتی ہیں اور اسی سے فلک قمر کے تحت خیر کا فیضان ہوتا ہے اور تمام حوادث اسی سے پیدا ہوتے ہیں پس یہی نفس سماوی کے کامل ہونے کی وجہ ہے اور ہر ذی شعور نفس اپنی ذات کے کمال کا خواہش مند ہوتا ہے۔

اعتراض اس پر یہ ہے کہ اس بحث کے مقدمات میں ایسی چیزیں موجود ہیں جن میں نزاع کا امکان ہے لیکن ہم اس کو طول نہیں دیں گے البتہ ہم آپ کے آخری متعین کردہ مقصد کی طرف رجوع کرتے ہیں اور دو صورتوں سے اس کا ابطال کرتے ہیں۔

اول یہ ہے کہ تکوینی حیثیت سے تمام امکنہ میں موجود ہو کہ حصول کمال کی خواہش کرنا یہ حماقت ہے نہ کہ اطاعت اس کی مثال ایک ایسے بیکار انسان سے دی جا سکتی ہے جس کی خواہشات و ضروریات تو نہایت محدود ہیں مگر وہ کسی محلہ یا کسی مکان میں گردش کرتا رہتا ہے اور کہتا ہے کہ اس کی وجہ سے قرب الٰہی اس کو حاصل ہو جائے گا چونکہ وہ ان تمام مقامات میں موجود ہونے کی کوشش کر رہا ہے جہاں وہ پہنچ سکتا ہے تو کیا وہ کمال کی راہ کی طرف بڑھ رہا ہے؟ اگر وہ کہے کہ ہر مکان میں میرے لئے تکوینی حیثیت ممکن ہے مگر میں

عددی حیثیت سے ان کو جمع کرنے پر قادر نہیں ہوں یا ہم نوعی حیثیت سے ان کی تکمیل کر سکتا ہوں بہر حال کمال و تقرب الٰہی کی یہی راہ ہے تو ہیں دعوے کو حماقت پر محمول کیا جائے گا بلکہ اس کی کمزوری منقل افسوس ناک بھی کی جائے گی کیونکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو جانا کوئی خاص کمال نہیں ہے جس کی طرف رشک بھری نظریں اٹھ جائیں آپ کے دوسرے بیانات بھی اسی قسم کے ہیں۔

دوسرے یہ کہ ہم کہتے ہیں کہ جس غرض کا تم نے ذکر کیا ہے وہ حرکت مغربیہ سے بھی حاصل ہو سکتی ہے تو پھر پہلی حرکت کیوں جانب مشرق ہوئی؟ اور یہ تمام کائنات کی حرکات ایک ہی جہت میں کیوں نہیں؟ اگر ان کے اختلاف میں کوئی غرض تھی تو کیا یہ غرض بالعکس حرکت سے حاصل نہیں ہو سکتی؟ یہاں تک کہ جو حرکت کہ مشرقی تھی مغربی ہو جاتی اور مغربی مشرقی ہو جاتی، حوادث کے حاصل کا جو آپ نے ذکر کیا ہے یعنی جو اختلاف حرکات کی وجہ سے تثلیث و تسدیس وغیرہ پیدا ہوتی ہے تو یہ بالعکس حرکت سے بھی ہو سکتی تھی یہی بات اوضاع و اماکن کی تکمیل کے سلسلہ میں کہی جا سکتی ہے کیونکہ آسمان کے لئے جو چیز ممکن ہے وہ یہ ہے کہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف حرکت کرے۔ (تاکہ وہ ہر مکان حاصل سے کمال حاصل کرے اگر ہر اس قسم کی جد وجہد سے حصول کمال ممکن ہو) پھر کیا بات ہے کہ وہ بھی ایک جانب سے حرکت کرتا تو کبھی دوسری جانب سے لہذا یہ ثابت ہوا کہ یہ خیالات لا حاصل ہیں آسمانوں کے اسرار ملکوتی پر اس قسم کی تخیلات کے ذریعہ اطلاع پانا نہیں ہو سکتی ہاں اللہ تعالیٰ اپنے انبیاء و اولیاء کو بغیر کسی استدلال ان پر اطلاع دے سکتا ہے استدلالی طریقے سے یہ ممکن نہیں یہی سبب ہے کہ بعض فلاسفہ نے بھی جہت حرکت کا سبب بیان کرنے اور اس کے اختیار پر بحث کرنے سے عجز کا اعتراف کیا ہے۔

اور ان میں سے بعض کا قول ہے کہ آسمان کو حصول کمال کسی بھی جہت میں حرکت کرنے سے ممکن ہوتا حوادث ارضیہ کا منتظم ہونا اختلاف حرکات اور تعین جہات کا مقتضی ہے جو چیز کے آسمان کو محض حرکت پر اکساتی ہے وہ تقرب الی اللہ کی خواہش ہے لیکن جو چیز کے اس کو ایک خاص جہت میں حرکت کرنے پر اکساتی ہے وہ اس کی یہ خواہش ہے کہ عالم سفلی پر خیر کی بخشش ہو لیکن یہ دو وجہ سے باطل ہے۔

ایک یہ کہ اگر یہ تصور کیا جانا ممکن ہو تو ماننا پڑے گا کہ اس کا مقتضائے طبع سکون ہے اور حرکت و تغیر سے احتراز کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حقیقی طور پر تشبہ ہے کیونکہ وہ تغیر

سے پاک ہے اور حرکت ایک قسم کا تغیر ہے لیکن اس نے حرکت کو خیر کے فیضان کے لئے
اختیار کیا ہے تاکہ اس سے غیر کو نفع پہنچائے گو حرکت اس کی فطرت کے خلاف ہے تاہم اس
پر یہ کوئی بوجھ ہے۔ اس کے تکان کا سبب اس خیال کے اختیار کرنے سے کہ اس سا امر مانع ہے
دوسری یہ کہ حوادث مبنی ہوتی ہیں نسبتوں کے اختلاف پر جو جہات حرکات کے
اختلاف سے پیدا ہوتے ہیں لہذا حرکت اولی مغربی ہونی چاہیے باقی حرکات مشرقی اس
سے اختلاف پیدا ہوتا ہے اور اسی سے نسبتوں کا تفاوت بھی پیدا ہوتا ہے پھر ایک ہی جہت
کیوں متعین کی گئی؟ اور یہ اختلافات سوائے اصل اختلاف کے اور کسی بات سے مقتضی نہیں
ہوتے لیکن جہاں تک اس مقصد کا تعلق ہے کسی جہت کو دوسری جہت پر ترجیح نہیں دی جاسکتی

مسئلہ (۱۶)

فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ نفوس سماویہ اس عالم کی تمام جزئیات حادثہ سے واقف ہیں

فلسفی کہتے ہیں کہ لوح محفوظ سے مراد نفوس سماویہ ہیں اور جزئیات عالم کا ان میں منقوش ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ قوت حافظہ میں محفوظات کا منقوش ہونا (جو دماغ انسانی میں ودیعت ہوتے ہیں) ایسا نہیں کہ وہ ایک جسم سخت اور عریض ہے جس پر اشیاء مکتوب ہوتی ہیں جیسا کہ بچے تختی پر خطوط کھینچتے ہیں کیونکہ اس کتابت کی کثرت اتساع مکتوب علیہ کی مقتضی ہوگی اور جب کہ مکتوب کے لئے انتہا نہ ہو تو مکتوب علیہ کے لئے بھی انتہا نہ ہوگی اور ایسا جسم جس کی انتہا نہ ہو متصور نہیں ہو سکتا اور نہ ایسے خطوط ممکن ہیں جن کی انتہا کسی جسم پر ہو اور نہ ایسی اشیاء کی جن کی انتہا نہ ہو کسی جسم پر خطوط معدودہ سے شناخت ممکن ہے۔

فلسفی یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ ملائکہ آسمانی ہی نفوس آسمانی ہیں اور ملائکہ کروبین جو مقربین ہیں وہ عقول مجردہ ہی ہیں جو بذاتہا جواہر قائمہ ہیں جو کسی حیز میں نہیں اور نہ اجسام میں متصرف ہیں اور ان عقول مجردہ سے صور جزئیہ نفوس آسمانی پر نازل ہوتی ہے عقول مجردہ ملائکہ آسمانی سے مشرف ہیں کیونکہ وہ فیض دینے والے ہیں اور یہ فیض لینے والے اور فیض دینے والا فیض لینے والے سے اشرف ہوتا ہے اور اسی لئے قلم کو اشرف کہا جاتا ہے خدائے تعالیٰ کا ارشاد ہے "علم بالقلم" اس نے قلم کے ذریعہ تعلیم دی گویا کہ قلم فیض دینے والا نقاش ہے استاد کو قلم سے تشبیہ دی جاتی ہے اور شاگرد کو لوح سے یہ ہے ان کا مذہب اس مسئلہ میں نزاع گزشتہ مسئلہ کی نزاع سے مختلف ہے کیونکہ اس مسئلہ میں جو کچھ انھوں نے کہا تھا وہ محال نہیں تھا مقصد صرف یہ تھا کہ آسمان ایک حیوان ہے جو کسی غایت کے لئے متحرک ہے اور یہ ممکن ہے لیکن یہاں وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک مخلوق کو لا متناہی جزئیات کا علم ہو سکتا ہے یہ چیز محال تصور کی گئی ہے اس لئے ان پر ہم دلیل طلب کرتے ہیں ورنہ اس کو ایک قسم کا تحکم یا ظن وگمان کہنے پر مجبور ہیں۔

فلاسفہ کی دلیل اس بارے میں یہ ہے کہ حرکت دوریہ کا ارادی ہونا تو ثابت ہے اور ارادہ مراد (یعنی جس چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے) کا تابع ہوتا ہے اور مراد کلی کی طرف صرف ارادہ کلیہ ہی سے توجہ کی جا سکتی ہے اور ارادہ کلیہ سے کوئی شے صادر نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر موجود بالفعل معین جزئی ہوتا ہے اور ارادہ کلیہ کی نسبت جزئیات کی اکائیوں کی طرف ایک ہی وتیرہ پر ہوتی ہے اس سے کوئی شے جزئی صادر نہیں ہو سکتی بلکہ حرکت معینہ کے لئے ارادہ جزئیہ کا ہونا ضروری ہے لہذا آسمان کے لئے اس کی حرکت جزئیہ معینہ میں (جو کسی نقطے سے نقطہ معینہ تک ہوتی ہے) ارادہ جزئیہ کا ہونا ضروری ہے لیکن اس کے متعلق قوت جسمانی کے ذریعہ ان حرکات جزئیہ کا لامحالہ تصور ہوگا کیونکہ سوائے قوائے جسمانی کے جزئیات کا احساس نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ حالی ارادے کے لئے اپنے مراد کا تصور ضروری ہے یعنی اس کے علم کا جو ہے جزئی طور پر ہو یا کلی طور پر۔

اور جب آسمان ان حرکات جزئیہ کا تصور اور ان کا احاطہ کر سکتا ہے تو لامحالہ ان کے لوازم کا بھی احاطہ کر سکے گا یعنی ان مختلف نسبتوں کا جو زمین کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں کیونکہ اس کے بعض اجزا طلوع ہونے والے اور بعض اجزا غروب ہونے والے ہوتے ہیں بعض وسط میں کسی قوم کے سر پر اور بعض کسی قوم کے نیچے ہوتے ہیں اسی طرح آسمان ان مختلف نسبتوں کے لوازم کو بھی معلوم کرے گا جو بصورت تثلیث اور تسدیس ومقابلہ ومقارنت پیدا ہوتے ہیں اور تمام حوادث ارضیہ حوادث آسمانی ہی کی طرف منتہی ہوتے ہیں جو ان سے بغیر واسطہ یک ہی واسطہ سے یا کئی واسطوں سے پیدا ہوتے ہیں مختصر یہ کہ ہر حادثہ کے لئے ایک سبب حادث ہوتا ہے یہاں تک کہ تسلسل آسمان کی حرکت ابدی (جن میں بعض بعض کا سبب ہوتی ہیں) اور تک پہنچ کر منقطع ہو جاتا ہے۔

اسی طرح اسباب ومسببات کا سلسلہ حرکات جزئیہ دوریہ آسمانی میں جا کر ختم ہوتا ہے اور جو حرکات کا تصور کر سکتا ہے وہ اس کے لوازم اور لوازم کے لوازم کا بھی تصور کر سکتا ہے آخر سلسلے تک۔

لہذا آسمان کو ہونے والے ہر حادث پر اطلاع ہوتی ہے کیونکہ جو بھی حادث ہوتا ہے اس کا حدوث اس کی علت سے (جبکہ علت ثابت ہو) لازم ہوگا۔

ہم مستقبل کے کسی واقع کو نہیں جانتے اس لئے کہ ہم اس کے تمام اسباب سے ناواقف ہیں اگر ہم تمام اسباب کو جانتے ہوتے تو تمام مسببات کو بھی جان لیتے مثلاً جب

بھی ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اگر آگ روئی سے کسی وقت بھی مل جائے تو وہ جل اٹھے گی یا اگر کوئی شخص کھانا کھائے گا تو اس کا پیٹ بھر جائے گا یا جب ہم جانتے ہیں کہ ایک شخص اگر کسی جگہ چلے گا جہاں ایک خزانہ پوشیدہ ہے۔

ایسی نازک شے کہ جس پر چلنے سے خزانے پر اس کا پیر ضرور پڑے گا تو ہم جان لیتے ہیں کہ یہ خزانہ ضرور اس کو مل جائے گا اور اس کی وجہ سے وہ غنی ہو جائے گا لیکن ان اسباب کو ہم نہیں جانتے ابتداً ان میں سے بعض کو ضرور جانتے ہیں ان سے ہم کو سبب کے واقع ہونے کا گمان ہوتا ہے اگر ہم ان میں سے اکثر اسباب کو جان لیں تو ہمیں واقعہ کا صرف ظن ظاہری حاصل ہوگا اور اگر ہم کو تمام اسباب کا علم حاصل ہو جائے تو تمام مسببات کا بھی علم حاصل ہو جائے گا مگر آسمانی امور کثیر ہیں پھر ان کا حوادث ارضیہ کے ساتھ اختلاط بھی ہوتا ہے قوت بشری کو ان پر اطلاع کی سکت نہیں البتہ نفوس آسمانی ان پر اطلاع یاب ہوتے ہیں کیونکہ ان کو سبب اول پر اور اس کے لوازم اور لوازم کے لوازم پر (آخر سلسلہ تک اطلاع) ہوتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ فلسفی دعویٰ کرتے ہیں کہ سونے والا شخص خواب میں مستقبل کے واقعات کو دیکھتا ہے کیونکہ لوح محفوظ کے ساتھ اس کا اتصال ہوتا ہے اور وہ اس کا مطالعہ کر سکتا ہے اور جب کسی شیٔ پر اطلاع پاتا ہے تو یہ شے بعینہ اس کے حافظہ میں باقی رہتی ہے اور بسا اوقات قوت متخیلہ سرعت کے ساتھ اس کی نقل کر لیتی ہے کیونکہ اشیاء کو نقل کر لینا اس کی فطرت ہے یہ نقل مناسب تمثیلوں کے ساتھ ہوتی ہے یا ان کے اضداد میں بدل جاتی ہے پس حقیقی مدرک حافظہ سے محو ہو جاتا ہے صرف خیال کی تمثیل حافظہ میں باقی رہ جاتا ہے لہذا خیال کی اس تمثیل کی تعبیر کی ضرورت پیش آتی ہے، جیسے مرد کی درخت سے تشبیہ دی جاتی ہے یا بیوی کی موزہ سے اور خادمہ کی بعض ظروف خانہ سے، اور خیرات وصدقات کے اموال کے محافظ کی تیل سے کیونکہ تیل چراغ کے روشن ہونے کا سبب ہوتا ہے اس طرح بالواسطہ روشنی کا سبب ہوتا ہے اسی اصول پر علم تعبیر کی شاخیں پھوٹتی ہیں۔

اور فلسفی دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمیں ان نفوس سماویہ کے ساتھ اتصال حاصل ہوتا ہے جب درمیان میں کوئی حجاب نہیں ہوتا ہم اپنی بیداری میں ان چیزوں کے ساتھ مشغول رہتے ہیں جو حواس وخواہشات کی پیداوار ہیں پس ان امور حسیہ کے ساتھ ہماری مصروفیت اس اتصال سے ہمیں محروم کر دیتی ہے اور جب نیند میں سے حواس کی کچھ مصروفیت ساقط

ہو جاتی ہے تو اتصال کی استعداد ظاہر ہو جاتی ہے۔

نیز وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ غیبی امور پر اسی طریقہ سے مطلع ہوتے تھے مگر قوت نفسیہ نبویہ ایسی قوت سے تقویت حاصل کرتی ہے جس کو حواس ظاہری متفرق نہیں کر سکتے اس لئے لازمی طور پر وہ بیداری میں بھی وہ چیزیں دیکھتے ہیں جو دوسرے خواب ہی میں دیکھ سکتے ہیں انبیاء کی قوت خیالیہ بھی اس چیز کی تمثیل کرتی ہے جس کو وہ دیکھتی ہے اور بسا اوقات شے بعینہ یاد شی باقی رہ جاتی ہے اور اکثر اوقات صرف تشبیہ رہ جاتی ہے لہٰذا اس قسم کی وحی بھی تاویل کی محتاج ہوتی ہے جیسا کہ اس قسم کا خواب تعبیر کا محتاج ہوتا ہے۔

اگر ساری کائنات کا نقش لوح محفوظ میں نہ ہوتا تو انبیاء امور غیبیہ سے نہ خواب میں مطلع ہو سکتے نہ بیداری میں لیکن "جف القلم بما ھو کائن" اس کے مفہوم و معنی کو ہم نے بیان کر دیا ہے (یہی فلاسفہ کے مذہب کی تفہیم کے لئے ہم نے ان کے بیان کا خلاصہ یہاں پیش کر دیا ہے)۔

جواب

ہم کہتے ہیں کہ تم اس شخص کے قول کی کس طرح تردید کرو گے جو کہتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کو اللہ تعالیٰ امور غیبیہ کے جاننے کے قابل بنا تا ہے اور وہ بغیر کسی تیاری کے جانتے ہیں یہی حال اس شخص کا ہے جو خواب میں واقعات کو دیکھتا ہے کیونکہ خدائے تعالیٰ اس کو یہ واقعات بتلاتا ہے یا کوئی فرشتہ خبر دیتا ہے پس تمہاری ذکر کردہ چیزوں میں سے وہ کسی کا بھی محتاج نہیں ہوتا ان کے ثبوت میں تمہارے ہاں کوئی دلیل نہیں اور نہ شرع میں لوح محفوظ و قلم کے متعلق کچھ تفصیلات ملتی ہیں اہل شرع خود ان چیزوں کے معنی پوری طور پر بتلانے سے قاصر ہیں لہٰذا کسی نقلی دلیل سے تم کو استمساک نہیں ہو سکتا رہ گیا عقلی مسالک کے ذریعے استنباط اور ان امور سے جن کا تم نے ذکر کیا ہے تو اگر ان کے امکان کا اعتراف بھی کیا جائے تو یہ اسی وقت ہوگا جبکہ ان معلومات سے نفی نہایت کو مشروط نہ کیا جائے تو نہ ان کے وجود کا اعتراف ہو سکے گا نہ ان کا انکار متحقق ہوگا پس اس کی تکمیل یہی رہ جاتی ہے کہ ان کو شریعت ہی کے ذریعہ دریافت کیا جائے نہ کہ عقل کے ذریعہ جس مثلاً دلیل کو تم نے پیش کیا ہے وہ مقدمات کثیرہ پر مبنی ہے ہم اس کے ابطال کی تطویل میں نہیں جانا چاہتے لیکن ان میں

سے تین مقدمات پر تنقید کریں گے۔

پہلا مقدمہ

تمہارا یہ دعوی ہے کہ حرکت آسمانی ارادی ہوتی ہے تو ہم اس مسئلہ سے فارغ ہو چکے ہیں اور تمہارے دعوے کو باطل کر چکے ہیں۔

دوسرا مقدمہ

اگر تمہارے اس دعوی کو تسلیم بھی کیا جائے تاکہ تمہیں ایک موقع دیا جائے (تو تمہارا یہ قول کہ آسمان حرکات جزئیہ کے لئے تصور جزئی کا محتاج ہوتا ہے غیر مسلم ہے کیونکہ تمہارے نزدیک آسمان جسم قابل تجزیہ نہیں وہ شے واحد ہے البتہ وہمی طور پر تجزیہ پا سکتا ہے حرکت بھی قابل تقسیم نہیں کیونکہ وہ اتصال کے لحاظ سے واحد ہے البتہ آسمان کے لئے ممکنہ تعینیہ کی تکمیل کا شوق ہی کافی ہے جیسا کہ تمہارا بھی خیال ہے اور اس غرض کے لئے ارادہ کلیہ اور تصور کلی کافی ہیں یہاں ہم ارادہ کلیہ اور جزئیہ کی ایک مثال پیش کرتے ہیں تاکہ فلسفیوں کے معنی کی وضاحت ہو سکے۔

فرض کرو کہ کسی انسان کا مقصد کلی یہ ہے کہ وہ حج بیت اللہ ادا کرے یہ ارادہ کلیہ ہے اب اس سے حرکت صادر نہیں ہو سکتی کیونکہ حرکت جزئی طور پر جہت مخصوص میں بہ مقدار مخصوص صادر ہوتی ہے حرکت ارادیہ میں ارادہ جزئیہ کا ہونا ضروری ہے اور وہ انسان کے لئے ہمیشہ متجدد ہوتی رہتی ہے اور بیت اللہ کی طرف توجہ دلاتی رہتی ہے اور ایک تصور کے بعد دوسرا تصور پیش کرتی رہتی ہے ان مقامات کا تصور جہاں وہ جانا چاہتا ہے ان مقامات کا تصور جہاں وہ ٹھہرنا چاہتا ہے اور ہر تصور جزئی کا ایک ارادہ جزئیہ پیروی کرتا رہتا ہے ارادہ جزئیہ سے فلسفیوں کی یہی مراد ہے اور یہ ارادہ جزئی تصور کا تابع ہوتا ہے یہ سب کے نزدیک مسلم ہے کیونکہ (مثلاً حج) میں جہات متعدد ہوتے ہیں تو جب مکہ کی طرف ہوتی ہے مسافر کا کوئی تعین نہیں ہوتا بلکہ ارادوں کے دوسرے جزئیات ایک مکان سے دوسرے مکان اور ایک جہت سے دوسری جہت کی تعین کی محتاج ہوتی ہے۔

رہی حرکت سماویہ تو اس کے لئے ایک ہی جہت ہے کیونکہ کرہ اپنی ذات پر اور اپنے حیز ہی میں حرکت کرتا ہے جس سے وہ تجاوز نہیں کرتا یہاں صرف حرکت ہی کا ارادہ

اطلاعات لکھتی ہے اور ان نفوس کو تم اسباب مسبب کے واقف بتلاتے ہیں پھر اس بات
کا مقتضا خود بھی باطل ہو جائے گا کیونکہ یہ مسلم ہے کہ کوئی شخص جب کسی چیز کو جانتا ہے تو اس
کے لوازم و توابع کو بھی جانتا ہے یہاں تک اگر اشیاء کے تمام اسباب کو جانیں تو وہ مستقبل
کے تمام حوادث کے اسباب تو فی الحال موجود ہو سکتے ہیں یعنی حرکت سماویہ میں شامل ہو سکتے
ہیں لیکن یہ تو ایک ہی واسطے سے یا کثیر واسطہ سے یہ سبب مقتضی ہیں اگر نفس فلک کے
معلومات میں مستقبل کو بھی شامل کیا جائے جس کی انتہا نہیں تو بتائیے مستقبل غیر متناہی میں
تمام جزئیات کی تفصیل کیسے کی جائے گی اور ایک مخلوق کے نفس میں ایک ہی آن کے
اندر بغیر کسی ترتیب کے علوم جزئیہ مفصلہ کا (جس کے اعداد اور جس کی اکائیوں کی انتہا
نہیں ہے) کیسے اجتماع ہوگا؟ جس کو عقل خود پر اس کے محال ہونے کی شہادت نہیں دے سکتی تو
اس کی عقل سے مایوس ہونا چاہئے۔

اگر وہ اس دعوے کو ہم پر پلٹ دیں کہ علم الٰہی کے بارے میں ہم بھی تو اس کو محال
نہیں سمجھتے تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے معلومات کی مثال مخلوق کی معلومات سے بالاتفاق
نہیں دی جا سکتی جب کہا جائے کہ جب نفس فلک نفس انسانی ہی کی طرح عمل کرتا ہے تو وہ بھی
از قبیل نفس انسانی ہوگا اور وہ بھی اس کے ساتھ بواسطہ مدرک جزئیات ہونے میں
شریک ہوگا تو اس سے قطعی طور پر متصل نہ ہوگا مگر ظن غالب یہی ہوگا کہ وہ اس کے قبیل ہی
سے ہے اگر ظن غالب نہ بھی ہو تو اس کا امکان تو ہو سکتا ہے اور امکان کے تسلیم کرنے کی
بناء پر ان کا یہ دعویٰ کہ نفس انسانی نفس فلک ہی سے منقطع ہو سب باطل ہو جائے گا۔

اگر کہا جائے کہ نفس انسانی کا بھی اپنے جوہر کے اعتبار سے یہی حق ہے کہ وہ تمام
اشیاء کا ادراک کرے لیکن وہ نتائج شہوت و غضب حرص و حقد و حسد و گرگی و الم میں منہمک
رہتا ہے اور اس طرح حواس خمسہ اور اس پر وارد ہونے والے حواس کسی ایک چیز پر نفس انسانی
کی توجہ کے باعث دوسری شے کی طرف اس کو متوجہ ہونے نہیں دیتے۔

رہے نفوس فلکیہ تو وہ ان صفات سے بری ہیں ان کو کوئی مصروفیت نہیں کوئی رنج
والم نہیں ان کو استغراق ہے اسلئے وہ جمیع اشیاء کا ادراک کرتے ہیں!۔

تو ہم کہتے ہیں کہ تم نے یہ کس طرح جانا کہ انہیں کوئی مصروفیت نہیں کیا
مبداء اول کی عبادت اور اس کی طرف ان کا اشتیاق انہیں مصروف و مستغرق رکھنے کے لئے اور جزئیات
مفصلہ کے تصور سے بے پرواہ کرنے کے لئے کافی نہیں ہے غضب و شہوت وہ ان موانع

مخصوصہ کے علاوہ کسی اور معنی کے فرض کرنے سے کون سی چیز مانع ہے، اور تمہیں یہ کس طرح معلوم ہوا کہ موافقات صرف وہی ہیں جن کا اپنے نفوس میں مشاہدہ ہوتا ہے؟ حالانکہ عقلاء کے لئے اور بھی اہم مشاغل ہو سکتے ہیں جیسے علوئے ہمت طلب ریاست جس کی اہمیت کا تصور بچوں کے لئے محال ہے پھر نفوس فلکیہ میں ان کے توہم عدم کا محال ہونا کیسے جانا جا سکتا ہے؟ بہرحال ہم ان کے علوم الہیہ کے متعلق مباحث یہاں ختم کرتے ہیں الحمد للہ وحدہ وصلی اللہ علی نبیہ محمد وسلم۔

علوم ملقبہ طبیعیات

اور وہ کثیر ہیں۔ ان کی بعض اقسام کو ہم یہاں ذکر کرتے ہیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ شریعت کا ان سے کوئی منازعہ نہیں اور نہ وہ ان کا انکار کرتی ہے سوائے ان چند چیزوں کے جن کو ہم نے ذکر کر دیا ہے۔

یہ علوم منقسم ہیں اصول و فروع میں اور ان کے اصول آٹھ قسم کے ہیں۔

(۱)

پہلے اصول میں اس چیز کا ذکر کیا جاتا ہے جو جسم سے بحیثیت جسم لاحق ہوتی ہے یعنی انقسام و حرکت و تغیر اور جو حرکت سے لاحق یا اس کی تابع ہوتی ہے جیسے زمان و مکان و خلا اس پر کتاب "سمع الکیان" مشتمل ہوتی ہے۔

(۲)

اس میں ارکان عالم (جو افلاک ہیں) کی اقسام کے احوال معلوم ہوتے ہیں نیز مقعر فلک قمر کے عناصر اربعہ اور ان کی طبائع اور ان میں سے ہر ایک کے استحقاق کی علت کا علم ہوتا ہے یعنی معین موضع ہے اس پر کتاب آسمان اور عالم سفلی مشتمل ہے۔

(۳)

اس میں احوال کون و فساد و تولید و توالد اور نشوونما اور استحالات اور کیفیت بقاء انواع بعد فساد اشخاص بذریعہ حرکات سماویہ شرقیہ و غربیہ اور اس پر کتاب "کون و فساد" مشتمل ہے۔

(۴)

ان احوال کے بیان میں جو عناصر اربعہ پر پیش آتے ہیں از قسم امتزاجات جن سے آثار علویہ از قسم ابر و بارش اور کڑک اور بجلی و ہالہ و قوس و قزح ہوا اور زلزلے حادث ہوتے ہیں۔

(۵)

جواہر معدنیہ کے بیان میں۔

(۶)

احکام نباتات کے بیان میں۔

(۷)

حیوانات کے بیان میں اور کتاب طبائع حیوان اس موضوع پر ہے۔

(۸)

نفس حیوانی اور قوت مدرکہ کے بیان میں جو یہ بتاتا ہے کہ نفس انسانی جسم کی موت سے مر نہیں سکتا اور وہ ایک جوہر روحانی ہے جس کی فنا محال ہے۔

اور ان کے فروع سات ہیں۔

(۱)

پہلی فرع ہے طب اور مقصود اس کا ہے بدن انسان کے مبادی و احوال کا جاننا جیسے صحت و مرض، اور ان کے اسباب و علامات تاکہ مرض کو دفع کیا جائے اور صحت کی حفاظت کی جائے۔

(۲)

دوسری فرع ہے علم نجوم وہ ہے ایک قسم کی تخمین استدلال کواکب کے اشکال و امتزاجات کی بنا پر جو احوال عالم وطن اور احوال موالید و سنین پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

(۳)

تیسری فرع ہے علم فراست علم فراست وہ ایک قسم کا استدلال اخلاق و سیرت پر ظاہری صورت سے۔

(۴)

چوتھی فرع ہے علم تعبیر وہ ہے ایک قسم کا استدلال خواب کے تخیلات سے وہ تخیلات جن کو نفس (روح) عالم غیب سے مشاہدہ کرتی ہے اور قوت متخیلہ ان کے غیر کی مثال سے تشبیہ دے کر پیش کرتی ہے۔

(۵)

پانچواں فرع ہے علم طلسمات وہ ہے قوائے آسمانی کا جمع کرنا بعض اجزائے زمینی کے ساتھ تاکہ اس سے ایک تیسری قوت پیدا ہو جو عالم ارضی میں افعال غریبہ انجام دے۔

(۶)

چھٹی فرع ہے علم نیرنجات وہ قوائے جواہر ارضیہ کے امتزاج کا نام ہے تاکہ ان

سے امور غیر بدیہات ہوں۔

(ز)

ساتویں فرع ہے علم کیمیا۔ اس کا مقصود ہے تبدیلی خواص جواہر معدنیات کی انواع حیل سے تحصیل زر و سیم کی جائے۔

شرعی حیثیت سے ان علوم سے کسی چیز میں بھی مخالفت ضروری نہیں ہے البتہ ہم ان سارے علوم میں سے صرف چار مسائل میں فلاسفہ کی مخالفت کرتے ہیں۔

پہلا ہے ان کا یہ فیصلہ کہ اسباب و مسببات کے درمیان مقارنت جو وجودی حیثیت سے مشاہدہ میں آتی ہے وہ لازمی طور پر مقارنت ہے نہ تو مقدور میں اور نہ امکان میں سبب کی ایجاد بغیر مسبب کے ہو سکتی ہے اور نہ مسبب کا وجود بغیر سبب کے ہو سکتا ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ان کا قول کہ ارواح انسانی جواہر قائم بذاتہا ہیں جو جسم میں منطبع نہیں اور موت کے معنی ہیں ان کے تعلق کا جسم سے ختم ہو جانا یعنی وہ تعلق جو تدبیری حیثیت سے قائم تھا باقی نہیں رہتا روح بہر حال باقی رہتی ہے اور وہ مدعی ہیں کہ یہ بات انہیں عقلی دلیل سے معلوم ہو سکتی ہے۔

تیسرا مسئلہ ہے ان کا قول کہ ان ارواح پر عدم کا طاری ہونا محال ہے اور جب ایک دفعہ وہ وجود پذیر ہو جاتی ہے تو وہ ابدی و سرمدی ہیں ان کی فنا کا تصور نہیں ہو سکتا۔

چوتھا مسئلہ ہے ان کا قول کہ ان ارواح کا جسم کی طرف عود کرنا محال ہے چوتھے مسئلہ میں نزاع اس لئے ضروری ہے کہ معجزات کا اثبات ہو جو امور خارق عادت ہوتے ہیں جیسے لکڑی کا سانپ بنا دیا جانا یا مردے کو زندہ کیا جانا یا چاند کو دو ٹکڑے کر دینا وغیرہ اس کے ابطال پر تلی ہے جو شخص کہ جاری عادات کو لزوم ضروری کی قسم سے سمجھتا ہے تو وہ ان چیزوں کو محال تصور کرتا ہے اور قرآنی آیات میں تاویل کرنے لگتا ہے مثلاً مردے کو زندہ کرنے سے مطلب یہ بیان کرتا ہے کہ جہل کی موت سے علم کی زندگی میں لے آنا اور جادوگروں کے جھوٹے سانپوں کو عصا سے سانپ بن گیا تھا نگل جانے کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ حجت الٰہی نے موسیٰ علیہ السلام کے ذریعہ کافروں کی گمراہیوں کو باطل کر دیا اور چاند کا آنحضرت ﷺ کے اشارے سے دو ٹکڑے ہونا تو وہ اکثر اس کا انکار کر دیتے ہیں کہ اس کی خبر متواتر نہیں ہے۔

فلاسفہ نے معجزات و خرق عادت و تصرف تین امور میں ثابت کیا ہے اول یہ کہ قوت متخیلہ سے متعلق وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جب وہ قوی اور غالب ہو جاتی ہے اور حواس اس کو کسی شغل میں مستغرق نہیں کر دیتے تو وہ لوح محفوظ پر اطلاع پا سکتی ہے پس اس میں ان جزئیات کی تصویریں جن کی مستقبل میں تکوین ہوتی ہے منطبع ہو سکتی ہیں یہ بات انبیاء علیہم السلام کو بیداری ہی میں نصیب ہوتی ہے اور عوام کو خواب میں۔

یہ نبوت کی وہ خاصیت ہے جس کا تعلق قوت تخیلہ سے ہے۔

دوسرا یہ کہ وہ قوت نظریہ عقلیہ کو قوت حدس (تیز فہمی) کی طرف منسوب کرتے ہیں (یعنی ادراک کا سرعت انتقال ایک معلوم سے دوسرے معلوم کی طرف) (بہت سے تیز نظر لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے سامنے اگر مدلول کا ذکر کیا جائے تو وہ دلیل سے آگاہ ہو جاتے ہیں یا دلیل کا ذکر کیا جائے تو مدلول سے واقف ہو جاتے ہیں بہر حال جب انہیں حد اوسط کا تصور دلایا جائے تو ان کا ذہن نتیجہ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے یا جب صرف وہ حدیں جو نتیجہ میں موجود ہوتی ہیں ان کے ذہن میں آتی ہیں تو حد اوسط جو نتیجہ کے دونوں کناروں کی جامع ہوتی ہیں ان کے ذہن میں پیدا ہو جاتی ہے اس وصف میں بھی لوگوں کی مختلف قسمیں ہوتی ہیں بعض وہ ہیں جو خود آگاہ ہو جاتے ہیں بعض وہ ہیں جو ادنیٰ سی تنبیہ سے آگاہ ہو جاتے ہیں اور بعض ہیں جو باوجود تنبیہ کے بھی آگاہ نہیں ہو سکتے (بغیر زیادہ محنت اٹھائے) اگر یہ جائز رکھا جائے کہ نقصان کی حد اس شخص میں ختم ہو جس کو مطلق تیز نظری حاصل نہیں حتیٰ کہ وہ فہم معقولات کے لئے باوجود تنبیہ کے تیار نہیں ہوتا تو یہ بھی جائز ہو گا کہ قوت و زیادت کی حد اس شخص میں ختم ہو جو تمام معقولات یا اکثر معقولات پر کم سے کم مدت میں آگاہ ہو جاتا ہے۔

اور یہ چیز کمیت و کیفیت کے لحاظ سے تمام مقاصد یا بعض میں مختلف ہوتی ہے حتیٰ کہ قرب و بعد کا تفاوت ہو جاتا ہے بہت سے نفوس مقدس اور صاف ہوتے ہیں جن کی تیز نظری تمام معقولات پر حاوی ہوتی ہے اور اس کام کے لئے بہت تھوڑا سا وقت چاہئے ہے وہ ہیں ان انبیاء علیہم السلام کے نفوس جن کو قوت نظری کا معجزہ حاصل ہوتا ہے اس لئے وہ معقولات کی تحصیل کے لئے کسی معلم کے محتاج نہیں ہوتے بلکہ وہ خود تعلیم پاتے ہیں اور یہ وہی ہیں جن کی شان میں کہا گیا ہے کہ یکاد زیتھا یضیء ولو لم تمسسہ نار نور علی نور۔

تیسرا یہ کہ قوت نفسیہ انعکاسیہ اس حد تک ترقی کر جاتی ہے کہ اس سے طبعی اشیاء متاثر ہوتی ہیں اور اس کی مسخر ہو جاتی ہیں مثلاً جب ہمارا نفس کسی چیز کا توہم کرتا ہے تو اعضا اس کی خدمت کرنے لگتے ہیں اور قوائے جسمانی پر اس کا حکم چلتا ہے اس لئے وہ جہت متخیلہ مطلوبہ کی طرف حرکت کرنے لگتا ہے مثلاً جب وہ کسی پر لطف چیز کا (جس سے اس کا مذاق وابستہ ہے) تصور کرتا ہے تو اس کی باچھیں کھل جاتی ہیں اور وہ اس کے ساتھ کھیلنے اور کسی طریقے سے اس سے لطف اٹھانے کے لئے آمادہ ہو جاتا ہے یا مثلاً جب وہ کسی ایسے تختے پر جو صرف ایک گز یا اس سے کم چوڑا ہو اور کسی اونچی جگہ پر جو دونوں کناروں کی فضا میں لٹکا دیا گیا ہو چلنے لگے اور اس کے نفس کو گرنے کا توہم ہو تو جسم بھی اس وہم سے متاثر ہوگا اور وہ گر جائے گا لیکن اگر یہی تختہ زمین پر ہوتا تو پیدا نہ ہوتا اور وہ اس پر بے دھڑک چلتا اور نہ گرتا۔

یہ اس لئے ہوتا ہے کہ اجسام اور قوائے آسمانی نفوس کے لئے خادم و مسخر پیدا کی گئی ہیں مگر نفوس اپنی صفائی اور قوت کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں عجب نہیں کہ کسی نفس کی قوت اس حد تک ترقی کر جائے کہ قوت طبعیہ خارج جسم میں بھی اس کی خدمت کرنے لگے کیونکہ نفس بدن میں منطبع نہیں ہوتا وہ صرف اس کی طرف مائل ہوتا ہے یا تدبیر جسم میں دلچسپی رکھتا ہے اور یہ میلان یا دلچسپی اسکی فطرت کا حصہ ہوتی ہے تو اگر یہ روا ہے وہ اپنے ہی جسم کے ماتحت اعضاء کو مطیع کرے تو یہ بھی روا ہوگا کہ (اسی جسم کے مصالح کی خاطر) وہ دوسرے اجسام کو بھی مطیع کرے۔

یہی وجہ ہے کہ جب نفس ہواؤں کے چلنے یا بارش کے نازل ہونے بجلی و کڑک کے پیدا کرنے یا زمین میں بھونچال آنے (تاکہ کسی سرکش قوم کو نگل لے) پر اپنی ہمت مرکوز کرتا ہے (اور یہ چیزیں موقوف ہیں برودت یا حرارت یا ہوا میں حرکت کے پیدا ہو جانے پر) تو اس نفس سے یہ حرارت و برودت پیدا ہو جاتی ہے اور اس سے ان امور کی تولید ہونے لگتی ہے جن کا کوئی ظاہری طبعی سبب موجود نہیں ہوتا اور یہ معجزہ ہوتا ہے کسی نبی علیہ السلام کا البتہ یہ امور ہوا وغیرہ مستعد قبول چیزوں ہی میں ہو سکتی ہیں یہ ممکن نہیں کہ معجزہ اس حد تک اثر کرے کہ لکڑی سانپ بن کر حرکت کرنے لگے یا چاند دو ٹکڑے ہو جائے چاند کا جسم ٹکڑے ہونے کے لئے تیار نہیں ہے۔

یہ ہے مذہب فلاسفہ کا معجزات کے بارے میں اور ہم ان کی ان باتوں میں سے

کسی چیز کا انکار نہیں کرتے کیونکہ یہ چیزیں انبیاء علیہم السلام میں ہوتی ہیں لہٰذا ان کی اس بارے میں تحدید و انحصار کا انکار کرتے ہیں جس کی بنا پر وہ قلب عصا (لاٹھی کا سانپ بن جانا) اور احیائے موتی (مردہ کو زندہ کرنا) کا انکار کرتے ہیں۔ نیز معجزات اور دیگر امور کے لئے ہمیں اس مسئلہ پر غور و خوض ضروری ہے کیونکہ یہ خیالات مسلمہ اسلامی عقائد کے خلاف ہیں لہٰذا ہمیں اس پر بحث کرنی چاہیے۔

مسئلہ (۱۷)

فلسفیوں کے اس خیال کی تردید میں

کہ واقعات کی فطری راہ میں تبدل محال ہے

عادت کے لحاظ سے جو چیز سبب اور جو چیز مسبب خیال کی جاتی ہے دونوں
اقتران (یکجائی) ہمارے نزدیک ضروری نہیں ہے کوئی دو چیزیں ہوں کہ نہ یہ وہ ہیں نہ وہ یہ ہو
تعلق ہے نہ ایک کا اثبات دوسرے کا اثبات اور نہ ایک کی نفی دوسرے کی نفی کو متضمن ہے
ایک کے وجود سے دوسرے کا وجود کوئی ضروری نہیں اور نہ ایک کے عدم سے دوسرے کا عدم
ضروری ہے جیسے پیاس کا بجھنا اور پانی کا پینا، پیٹ کا بھرنا اور کھانا، جلنا اور آگ سے مس ہونا
یا روشنی کا پھیلنا اور سورج کا نکلنا، مرنا اور سر کا جسم سے جدا ہونا یا صحت یاب ہونا اور دوا پینا
یا اسہال کا ہونا اور مسہل کا استعمال کرنا وغیرہ وغیرہ اس قسم کے جتنے مشاہدات ہیں جو
طب یا نجوم یا دوسرے فنون میں دیکھے جاتے ہیں۔

پس ان کا اقتران تقدیر الٰہی کی وجہ سے ہوتا ہے جو ان کے وجود سے پہلے ہو چکی
ہو چکی ہے اگر ایک کا صدور دوسرے کے بعد ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ
نے انہیں اس طرح پیدا کیا ہے نہ اس وجہ سے کہ یہ بجائے خود ضروری ہے اور اتفاق ممکن ہے بلکہ قدرت
الٰہی میں یہ بھی ممکن ہے کہ بغیر کھانے کے پیٹ بھر جائے بغیر گردن کٹے موت آجائے یا باوجود گردن کے
کٹ جانے کے زندگی باقی رہے اسی طرح اس سے تمام مقترنات کا معاملہ ہے۔

مگر فلاسفہ نے اس کے امکان کا انکار اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کیا ہے ان
امور میں جن کا شمار نہیں غور و فکر طویل ہو جاتا ہے اور بحث طویل اسی لئے ہم ایک مثال پر اکتفا کرتے
ہیں اور وہ ہے روئی کا جلنا جب اسے آگ چھوئے ہم یہ بھی جائز رکھتے ہیں کہ روئی سے آگ
بھی ملی ہو اور روئی جلے بھی نہ اور یہ بھی جائز رکھتے ہیں کہ روئی کو آگ چھوئے بھی نہیں مگر وہ
جل کر خاکستر ہو جائے مگر فلسفی اس کا انکار کرتے ہیں۔

اس مسئلہ پر بحث کے تین مقام ہیں۔

مقام اول

مخالف دعویٰ کرتا ہے کہ جلانے کا فعل انجام دینے والی چیز صرف آگ ہے اور وہ بالطبع فاعل ہے نہ کہ بالاختیار اپنی طبیعت سے اس کا الگ ہونا ممکن نہیں اگر وہ کسی چیز سے متصل ہوگی تو جلائے یا گرم کیے بغیر نہ رہے گی۔

اور ہم اس چیز کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ احتراق کا فاعل درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے اس نے روئی میں تفرق اجزاء سے اور احتراق سے اثر پذیری کی خاصیت رکھ دی ہے چاہے یہ خاصیت ملائکہ کے وسیلہ سے رکھی ہو یا بغیر وسیلہ رہی آگ تو وہ بھی جمادات میں سے ایک بے جان مخلوق ہے جس کے لیے فعل اور اختیاری شے نہیں۔

آگ کے فاعل ہونے پر آخر ان کی دلیل ہے فلسفیوں کے پاس؟ ان کے پاس سوائے اس کے کوئی دلیل نہیں کہ روئی جب آگ سے ملتی ہوتی ہے تو جل اٹھتی ہے یعنی مشاہدہ ہی ایک دلیل ہے مگر اس پر کوئی دلیل نہیں کہ یہ فاعل آگ ہی کا ہے اور یہ کہ اس کے سوا اس فعل کی کوئی علت نہیں ایک اور مثال پر غور کرو اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ روح اور قوائے مدرکہ اور محرکہ کا انسلاک نطفہ حیوانی میں حرارت و برودت اور رطوبت و یبوست میں محصور طبائع سے متولد نہیں ہوتا بات یہ نہیں کہ باپ بیٹے کا فاعل ہے وہ تو نطفہ کو صرف رحم کے سپرد کر دیتا ہے نہ وہ اس کی حیات کا فاعل ہے نہ اس کی بینائی کا نہ شنوائی کا اور نہ ان تمام معانی کا جو اس میں پائے جاتے ہیں اور یہ معلوم ہے کہ یہ سب چیزیں اس کے پاس بعض اور شرائط کے ساتھ موجود ہیں یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ کسی کی وجہ سے موجود ہوتی ہے بلکہ ان کا وجود تو بتایا جاتا ہے کہ یہ جہت اول خدا سے ہے چاہے بغیر واسطہ کے ہو چاہے ملائکہ کے واسطہ سے جو ان امور حادثہ کیلئے موکل ہوتے ہیں (یہ دلیل ان فلسفیوں کے خلاف صحیح ہے جو صانع عالم کے قائل ہیں اور ہمارا روئے خطاب ان ہی سے ہے)۔

یہ ظاہر ہے کہ کسی امر کے وجود کے وقت کسی چیز کا موجود ہونا یہ ثابت نہیں کرتا کہ وہ اسی کی وجہ سے موجود ہوئی ہے اس کو ہم ایک مثال سے ظاہر کرتے ہیں کہ فرض کیجئے کہ ایک مادرزاد اندھا ہے جس کی دونوں آنکھوں میں پردہ ہے اور اس نے دن اور رات کا فرق کبھی سن کر بھی معلوم نہیں کیا اب اگر دن کے وقت اس کی آنکھوں کا پردہ ہٹنا ممکن ہو جائے اور اس کی پلکیں کھل جائیں اور وہ مختلف رنگوں کا مشاہدہ کر سکے تو وہ یہی گمان کرے گا کہ رنگوں کی

صورتوں کا یہ ادراک جو اس کی آنکھوں کو حاصل ہوا ہے اس کی آنکھوں کے کھل جانے کی وجہ سے ہے یا یہ کہ آنکھوں کا کھل جانا اس کا فاعل ہے اور جب تک کہ اس کی بصارت صحیح وسالم رہے گی اور پردہ نہ رہے گا اور رنگ دار شے کے مقابل ہوں گے تو لازمی طور پر وہ انکو دیکھ سکے گا اور کسی کے بھی سمجھ میں نہ آئے گا کہ وہ ان کو دیکھ نہ سکے گا مگر جب آفتاب غروب ہو جائے اور فضا پر تاریکی مسلط ہو جائے تو اس کو معلوم ہو جائے گا کہ سورج کی روشنی اس کا سبب تھی جو ان رنگوں کو اس کی بصارت میں منطبع کر رہی تھی پس ہم پوچھتے ہیں کہ مخالف اس امکان کو کیسے نظر انداز کر سکتا ہے (۱) کہ مبادی وجود میں وہ علل واسباب موجود ہیں جن سے ان حوادث کا فیضان ہوتا ہے اور جو آپس میں مربوط نظر آتے ہیں (۲) اجسام متحرکہ کے خلاف یہ حوادث زمانی ثابت ہیں اور منعدم نہیں ہوتے اگر وہ معدوم ہو جائیں یا غائب ہو جائیں تو ایسی صورت میں ہم ان کی ایک دوسرے سے علیحدگی کو سمجھ سکیں گے اور اس کے نتیجے کے طور پر جان لیں گے کہ ان کی علت ہمارے مشاہدہ سے ماوراء پائی جاتی ہے خود فلسفیوں کے اصول کے قیاس کی بناء پر یہ خیال ناگزیر ہے۔

اور اسی لئے ان کے محققین اس بات پر متفق ہیں کہ اعراض و حوادث جو اجسام کے باہم ملنے سے پیدا ہوتے ہیں یا ان کے اختلاف نسبت سے ظہور پذیر ہوتے ہیں ان کا فیضان کسی واہب صور کے پاس سے ہوتا ہے اور وہ کوئی فرشتہ ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ آنکھ میں مختلف رنگوں کی تصویروں کا انطباع واہب صور کی جہت سے ہوتا ہے جبکہ سورج کی روشنی یا صحیح وسالم آنکھ کی پتلی اور رنگین اجسام یہ محض مقدمات اور مہیات ہیں اس صورت کی قبولیت کے لئے اور وہ اس توجیہ کا فرق ہر حادث واقعہ پر بھی کرتے ہیں اور اسی لیے اس شخص کا دعویٰ جو یہ سمجھتا ہے کہ آگ ہی اصل میں فاعل احراق ہے باطل ہو جاتا ہے نیز یہ قول بھی کہ روٹی ہی سیری کی علت ہے یا دوا ہی فاعل صحت ہے وغیرہ۔

مقام دوم:۔

یہ اس شخص کے ساتھ بحث ہے جو تسلیم کرتا ہے کہ یہ حوادث مبادی حوادث ہی سے فیضان پاتے ہیں لیکن قبولیت صور کی استعداد ان ہی اسباب سے حاصل ہوتی ہے جو موجود ہیں اور مشاہدہ میں آتے ہیں مبادی سے بھی اشیاء کا صدور بالزوم و بالطبع ہوتا ہے نہ کہ علی سبیل الاختیار جیسا کہ سورج سے نور کا فیضان بالطبع ہوتا ہے اور قبولیت کے محل بلحاظ اختلاف

استعداد جدا جدا ہوتے ہیں جیسے چمکدار جسم سورج کی شعاعوں کو قبول کرتا اور منعکس بھی کرتا ہے، یہاں تک کہ دوسری جگہ اس سے روشن ہو سکتی ہے مگر چمکدار ان کو قبول نہیں کرتا، ہوا اس کے آر پار نفاذ سے مانع نہیں ہوتی مگر پتھر مانع ہوتا ہے اور بعض اشیاء آفتاب کی روشنی کے اثر سے نرم ہو جاتی ہیں اور بعض سخت، اور بعض سفید ہو جاتی ہیں (جیسے دھوبی کے کپڑے، سفید ہو جاتے اور بعض سیاہ ہو جاتی ہیں (جیسے دھوبی کا چہرہ) حالانکہ مبدا ایک ہی ہے مگر آثار مختلف ہیں، کیونکہ استعدادات مکانی میں اختلاف ہے، اسی طرح مبادی وجود سے جو بھی صادر ہوتا ہے اس میں وہ فیاض ہیں، ان کے لئے نہ امتناع ہے نہ بخل، بالکل قابل کا قصور اور بات ہے۔

لہذا جب بھی ہم آگ کو اس کے جملہ صفات کے ساتھ فرض کر لیتے ہیں اور روئی کے دو ٹکڑے ایک ہی قسم کے لیتے ہیں اور ایک ہی طریقے پر ان کو آگ کے آگے پیش کرتے ہیں تو ہماری سمجھ سے باہر ہوگا اگر کہا جائے ایک تو جل سکتا ہے، اور دوسرا نہیں، حالانکہ وہاں کوئی اختیار نہیں ہے۔

اسی بنا پر فلسفی اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ ابراہیم علیہ السلام آگ میں ڈالے گئے اور نہیں جلے، وہ کہتے ہیں کہ یہ ممکن نہیں ہے جب تک کہ آگ سے حرارت کی خاصیت کو سلب نہ کر لیا جائے، اگر ایسا ہوا تو گویا آگ آگ نہ رہی، یا ابراہیم علیہ السلام کی ذات میں کوئی تبدیلی ہونی چاہیے انہیں پتھر سمجھنا پڑے گا جس پر آگ اثر نہیں کرتی، یا کوئی اور اسی قسم کی چیز، اور جب یہ ممکن نہیں تو وہ بھی ممکن نہیں۔

اس کے جواب کے لئے ہمارے دو مسلک ہیں:۔

مسلک اول کے سلسلے میں ہم کہتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مبادی وجود اپنے اختیار سے کوئی عمل نہیں کرتے اور یہ کہ خدائے تعالیٰ ارادے سے کوئی کام نہیں کرتا، ہم مسئلہ حدوث عالم سے بحث کرتے وقت اس بارے میں فلسفیوں کے دعوے کو باطل ثابت کر چکے ہیں اور جب ثابت ہو گیا کہ فاعل احتراق کو اپنے ارادے سے پیدا کرتا ہے تو جب روئی آگ میں ڈالی جاتی ہے اس وقت عقلاً یہ بھی ممکن ہے کہ آگ روئی کو نہ جلائے یا جلنے نہ دے۔

اگر کہا جائے کہ یہ عقیدہ تو خیال کو محالات شنیعہ کے ارتکاب کی طرف لے جاتا ہے کیونکہ جب اسباب سے مسببات کے لزوم کا انکار کر دیا جائے اور انہیں مخترع کے ارادے کی طرف منسوب کر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ ارادے کے لیے تو کوئی خاص مقرر منہج نہیں ہے بلکہ اس کا

اثر نہ کرے۔

چنانچہ یہ بات ہمارے مشاہدہ میں آئی ہے کہ بعض لوگ بدن پر اور کوئی دوا جسم پر مل کر دہکتے تنور میں بیٹھ جاتے ہیں اور آگ ان پر اثر نہیں کرتی اگر کسی نے اس کا مشاہدہ نہ کیا ہو تو ممکن ہے کہ وہ اس کا انکار کردے۔

پس کسی کا اس امر سے انکار کہ قدرت خدا کی وجہ سے آگ میں یا جسم ہی میں ایسی صفت پیدا ہو سکتی ہے جو مانع احتراق ہو ایسا ہی انکار ہوگا جیسے ایک طلی شدہ جسم پر آگ کے بے اثر ہونے کا انکار۔ الہٰی میں ایسے بے شمار عجائب وغرائب موجود ہیں جن کا ہم نے مشاہدہ بھی نہیں کیا مگر ہمیں ان کے امکان کے انکار کا کیا حق حاصل ہے یا ان کے محال ہونے کا ہم کیسے دعویٰ کر سکتے ہیں؟

مردے کو زندہ کرنا یا لاٹھی کو سانپ بنا دینا بھی اسی طریقے سے ممکن ہے ان کو سمجھنے کے لئے (مثلاً) کسی ایسے مادے کو لیجئے جو ہر چیز کی صورت کو قبول کرتا ہے۔ جیسے مٹی یا دوسرے عناصر جو نباتات کی شکل میں تبدیل ہوجاتے ہیں پھر جب انہیں حیوان کھاتا ہے تو وہ اس کے خون کی صورت اختیار کر لیتے ہیں پھر خون سے منی بنتی ہے پھر منی رحم میں داخل ہوتی ہے اور اس سے ایک حیوان کی تشکیل ہوتی ہے بہ حکم عادت اس کے لئے ایک مدت مقرر درکار ہوتی ہے اگر اس سے کم وقت میں کوئی ایسی صورت ظہور پذیر ہو جائے تو مقدورات الٰہی میں وہ محال کیوں ٹھہرے فعل کی مدد کا تعین جس کی قدرت میں ہو وہ اس مدت کا گھٹانا بڑھانا بھی اسی کی قدرت میں ہو سکتا ہے، اور مدت گھٹنے بڑھنے سے بھی نفس فعل اور نبی کے معجزے کی تشکیل کرتا ہے۔

اگر یہ پوچھا جائے کہ کیا یہ نفس نبی سے صادر ہوتا ہے یا کسی دوسرے مبداء سے جس کا تعین نبی کرتا ہے؟

تو ہم کہتے ہیں کہ آپ بھی اس چیز کو تسلیم کرتے ہیں کہ نفس نبی یا کسی مبداء کی قوت سے بارش ہونے لگتی ہے حرکت ہوتی ہے بجلی چمکتی ہے زمین میں زلزلہ پیدا ہو سکتا ہے وغیرہ تو ہمارا بھی یہی خیال ہے البتہ ہمارے اور تمہارے لئے بہتر یہی ہے کہ ان کی نسبت خدا تعالیٰ کی طرف کی جانی چاہیے بغیر کسی واسطے کے ہو یا کسی فرشتے کی وساطت سے ہو لیکن ان کے حصول کا وقت اور نبی کی توجہ کا ان کی جانب منعطف ہونا اور ان کے ظہور سے نظام خیر کی وابستگی یا نظام شرعی کی تعین کی لئے ہوتے ہیں یہ چیز ہی وجود کی جانب مرجح ہوتی کی

اور نفس محض ثابت ہوتی اور مبدا کی ان کے حق میں فیض ثابت ہوگا تو ان کا فیضان اسی وقت ہوگا جب ان کی ضرورت شدید ہو وہاں وقت ان کا وجود مرجح ہو اور غیر اس میں متعین ہو اور غیر اس وقت تک متعین نہیں ہوتا جب تک کہ نبوت کو ثابت کرنے کے لئے اعجاز کے لئے اس کی ضرورت نہ ہو۔

یہاں تمہارے اس اصول استدلال کے مطابق کہ نبی کے لئے خلاف عادت ایک خاصیت کو جائز رکھتے ہو اور اس نبی کے لئے مخصوص سمجھتے ہو تمہیں دوسری خاصیتوں کو بھی تسلیم کرنا چاہیے جو تمہارے اصول استدلال سے متصادم نہیں البتہ ان خاصیتوں کی مقدار کا انضباط اور ان کے امکان کا تعین عقلی حیثیت سے نہیں ہوسکتا جب شریعت میں ان کی نقلی اور روایتی حیثیت کی تصدیق کردی گئی ہے اور ان کا تواتر اخبار مسلسل سے ہے تو ان کی تصدیق کرنا واجب ہے

بہرحال جب صورت حیوانی کو سوائے نطفے کے کوئی چیز قبول نہیں کرتی جس پر قوائے حیوانیہ کا فیضان ان ملائکہ کی طرف سے ہوتا ہے جو فلاسفہ کے خیال میں مبادی موجودات ہیں اور نطفہ انسانی سے سوائے انسان کے اور گھوڑے کے نطفے سے سوائے گھوڑے کے کچھ اور پیدا نہیں ہوتا تو اس وجہ سے کہ گھوڑے سے گھوڑے کے بچے کا پیدا ہونا زیادہ مرجح ہے بہ نسبت کسی دوسری جنس سے پیدا ہونے کے اسی لئے جو بونے سے جو ہی پیدا ہوگا گیہوں بوئے تو گیہوں ہی حاصل ہوگا سیب کے بیج سے سیب اور بہی سے بہی ہی کی تولید ہوگی لیکن اس نظام عام کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ حیوانات کی بعض قسمیں عجیب و غریب طور سے پیدا ہوتی ہے مثلاً بعض کیڑے مٹی سے براہ راست پیدا ہوتے ہیں اور عام کیڑوں کی طرح ان میں توالد و تناسل نہیں ہوتا اور بعض وہ ہیں جو اس طریقے سے پیدا ہونے کے باوجود ان میں توالد و تناسل ہوتا ہے جیسے چوہے بچھو سانپ جن کی پیدائش مٹی سے بھی ہوتی ہے قبول صور میں ان کی استعداد (ان امور کی وجہ سے جو ہماری نظروں سے اوجھل ہیں) مختلف ہوتی ہیں قوت بشری نے ابھی تک ان پر کوئی اطلاع حاصل نہیں کی۔ ان فرشتوں کی طرف سے ان صور کا فیضان محض ان کی اپنی خواہش کی بناء پر بے قاعدہ طور نہیں ہوتا بلکہ ہر محل پر اس صورت کا فیضان ہوتا ہے جو اپنی استعداد کے لحاظ سے خاص طور پر اس کے قابل ہوتا ہے اور استعدادوں میں تو اختلاف و تعدد ہوتا ہی ہے اور فلسفیوں کے نزدیک ان کے مبادی کواکب کے باہمی اقترانات اور اجرام علویہ کی حرکات سے پیدا ہونے والی نسبتوں کا اختلاف ہے اس سے ظاہر ہے کہ استعدادوں کے مبادی میں عجائب و غرائب پوشیدہ ہوتے ہیں۔

ہوں اور حرکت خدائے تعالیٰ کی طرف سے ہو اس چیز وجہ قرار دیتے ہوئے حرکت اضطراری اور رعشہ میں فرق پاتے ہیں جو بدیہی ہے اسی طرح تو کوئی شخص مستحکم علم پر اور قدرت ذہن پر دلالت کر سکتا ہے اور جو یہ ہے کہ وہ قلب اجسام پر بھی قادر ہو چکا ہے تو جوہر کو عرض کردے علم کو قدرت کردے سیاہی کو سفیدی کر دے آواز کو بو بنا دے جیسے کہ وہ جماد حیوان اور پتھر کو سونا بنا دینے پر قادر ہے اسی طرح اس سے بہت سے محالات لازم آجاتے ہیں جن کا شمار نہیں ہو سکتا۔ جواب یہ ہے کہ محال پر کسی کو قدرت نہیں ہوتی اور محال یہ ہے کہ کسی شے کا ثبوت اس کی نفی کے ساتھ جمع ہو یا اثبات خاص کی نفی عام کے ساتھ یا دو کا ثبوت ایک کی نفی کے ساتھ اور جو اس قسم سے نہیں محال بھی نہیں اور جو محال نہیں وہ مقدور ہے۔

رہا سفیدی اور سیاہی کا جمع ہونا تو یہ محال ہے کیونکہ ہم کو معلوم ہے کہ کسی محل میں صورت سیاہی کا اثبات سفیدیت ہی کی نفی ہے اور سیاہی کا وجود ہے پس جب ثبوت سیاہی سے نفی سفیدی سمجھ میں آ رہا ہے تو پھر اس کے ثبات سفیدی جمع اس کی نفی کے محال ہوئی۔

نیز ایک شخص کا دو مکانوں میں ہونا بھی غیر جائز ہوگا کیونکہ ہم اس کے مکان میں ہونے کا یہ مطلب لیں گے کہ وہ غیر مکان میں نہیں ہے پس باوجود اس کے مکان میں ہونے کے اس کا غیر مکان میں ہونا فرض کیا جانا ممکن نہ ہوگا کیونکہ اس کا مکان میں ہونا غیر مکان میں ہونے کی نفی ہے۔

ایسا ہی ہم جانتے ہیں کہ ارادے سے مراد طلب معلوم ہے پس اگر طلب فرض کی جائے اور علم فرض نہ کیا جائے تو ارادہ بھی نہ ہوگا کیونکہ اس چیز کی نفی اس میں ہوگی جس کو ہم ارادہ سمجھتے ہیں۔

جماد میں تو علم کا پیدا ہونا محال ہے کیونکہ جماد کا مفہوم ہی ہم یہ سمجھتے ہیں کہ وہ نہ جانے اگر وہ سمجھ جانے لگے تو جس معنی میں کہ ہم جماد کے لفظ کو سمجھتے ہیں جماد کہلانا محال ہوگا۔ اگر وہ سمجھنے تو اس کو پیدا ہم کا علم کہنا باوجودیکہ وہ اپنے محل میں کوئی خبر نہیں کرتا محال ہوگا اور یہی وجہ ہے کہ جماد میں علم کو پیدا ہونا محال ہے۔

رہا جنس کا منقلب ہونا تو بعض متکلمین نے کہا ہے کہ وہ اللہ کے مقدورات میں سے ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ کسی چیز کا کوئی دوسری چیز بن جانا غیر معقول ہے کیونکہ (مثلاً) سیاہی جب خاکی رنگ بن جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ سیاہی باقی رہی یا نہیں؟ اگر وہ معدوم ہو گئی تو کہیے کہ منقلب نہیں ہوئی بلکہ یہ معدوم ہو گئی اور دوسری اس کے سوا موجود ہوئی اگر

خاکی رنگ کے ساتھ وہ موجود ہے تو بھی منقلب نہیں ہوئی مگر اسکے ساتھ اس کے غیر کا اضافہ ہو گیا اور اگر سیاہی باقی رہے اور خاکی رنگ معدوم ہو جائے تو پھر بھی یہ منقلب نہیں ہوئی بلکہ اپنی حالت پر جس پر کہ وہ باقی ہے۔

اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ پانی گرمی کے باعث ہوا میں منقلب ہو گیا تو اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ صورت مائیہ کو قبول کرنے والے مادے نے اس صورت سے الگ ہو کر دوسری صورت اختیار کر لی ہے پس مادہ تو مشترک ہے مگر چونکہ متغیر ہے اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ لاٹھی سانپ بن گئی یا مٹی حیوان بن گئی اور عرض و جوہر کے درمیان کوئی مادہ مشترک ہے نہ سیاہی و خاکی رنگ کے درمیان اور نہ تمام اجناس کے درمیان ہی کوئی مادہ مشترک ہے پس اس بارے میں انقلاب محال ہوگا۔

رہا اللہ تعالیٰ کا مردے کے ہاتھ کو تحریک دینا اور زندہ شخص کی صورت میں اسے بٹھانا اور اس کے ہاتھ تحریر لکھوانی حتی کہ اس ذریعے سے ایک باقاعدہ تحریر نکل آئے یہ فی نفسہ محال نہیں ہے جبکہ ہم حوادث کو ارادہ مختار کے سپرد کرتے ہیں البتہ ہم ان کو خلاف عادت ایک چیز ہونے کی بناء پر عجیب سمجھتے ہیں اور تمہارا یہ کہنا کہ اس سے محکم فعل کی بناء پر احکام فاعل کی دلالت باطل ہو جاتی ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ فاعل تو اس وقت وہی اللہ تعالیٰ وہی محکم دینے والا ہے اور وہی اس کا عالم بھی ہے۔

رہا تمہارا یہ قول کہ رعشہ اور حرکت اختیاری کے درمیان کوئی فرق باقی نہ رہے گا تو ہم کہتے ہیں کہ اس کا ادراک ہم اپنے نفس میں کرتے ہیں کیونکہ ہم دو حالتوں کے درمیان اپنے نفوس میں ضروری فرق کا مشاہدہ کرتے ہیں اور اسی فرق کو ہم قدرت کے نام سے موسوم کرتے ہیں ہم جانتے ہیں کہ ان دونوں ممکن قسموں میں سے جو بھی واقع ہوتا ہے ان میں ایک ایک حال میں ہوتا ہے دوسرا دوسرے حال میں وہ ہے ایجاد حرکت قدرت کے ساتھ اس ایک حال میں اور ایجاد حرکت بغیر قدرت کے دوسرے حال میں لیکن جب ہم اپنے غیر کی طرف نظر کرتے ہیں اور اس سے سرزد ہونے والی کثیر اور منظم حرکات کو دیکھتے ہیں تو ہمیں اس کی قدرت کا علم حاصل ہوتا ہے پس یہ علوم ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ جاری عادات پر پیدا کرتا ہے جس کی وجہ سے ہم امکان کی دونوں قسموں میں سے ایک کو جان لیتے ہیں مگر جیسا کہ اوپر بتایا گیا دوسری قسم کے معدوم ہونے کو معلوم نہیں کر سکتے۔

اختلال پیدا ہوتا ہے نیز (فلاسفہ کا دعویٰ ہے) وہ قوت جس میں حواس خمسہ کے ذریعہ صور محسوسہ کا اجتماع ہوتا ہے ان صورتوں کو محفوظ رکھتی ہے اس طرح وہ حاصل ہونے کے بعد باقی رہتی ہیں اور کوئی چیز کسی چیز کی حفاظت اس قوت سے نہیں کر سکتی جس سے کہ وہ اس کو قبول کرتی ہے جیسے پانی شکل کو قبول کرتا ہے مگر اس کو محفوظ نہیں رکھ سکتا اور موم تر کسی شکل کو اپنی رطوبت کی وجہ سے قبول کرتی ہے لیکن برخلاف پانی کے یبوست کی وجہ سے محفوظ کر سکتی ہے لہذا محفوظ کرنے والی قوت قبول کرنے والی قوت نہیں اس لئے اسکو قوت حافظہ کہا جاتا ہے اسی طرح معانی کا اجتماع قوت وہمیہ میں ہوتا ہے اور اس کی ایک قوت حفاظت کرتی ہے جس کو "ذاکرہ" کہتے ہیں پس باطنی ادراکات جب ان میں قوت متخیلہ کو شامل کیا جائے پانچ ہوتے ہیں جیسا کہ ظاہری ادراکات بھی پانچ ہیں۔

قوائے محرکہ کی دو قسمیں ہیں۔

(ا) محرک اس معنی میں کہ وہ حرکت کی باعث (یعنی حرکت کرانے والی) قوت ہے۔

(ب) محرک اس معنی میں کہ حرکت اس کی قوت فاعلہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔

محرک جو باعث حرکت ہے وہ قوت نزوعیہ شوقیہ ہے یہ قوت جب اس قوت خیالیہ میں (جس کا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں) صورت مطلوب یا صورت نفور کا ارتسام کرتی ہے تو قوت محرکہ فاعلہ کو تحریک ہوتی ہے اور اس کے دو شعبے ہیں شعبہ اول ہے "قوت شہوانیہ" یہ وہ قوت ہے جو حرکت پر اکساتی ہے جس سے کوئی متخیلہ شے جو ضروری یا نافع ہو نزدیک کی جاتی ہے اس کا مقصد طلب لذت ہے۔

شعبہ دوم ہے "قوت غضبیہ" یہ وہ قوت ہے جو حرکت پر اکساتی ہے جس سے کوئی متخیلہ شے دفع کی جاتی ہے جو ضرور رساں یا موجب فساد سمجھی جاتی ہو اس کا مقصد طلب تفوق و برتری ہے اور اسی قوت سے تمام قویٰ میں اجماع کامل حاصل ہوتا ہے جس کا نتیجہ فعل ارادی ہے۔

رہی قوت محرکہ جو فاعلہ ہیں تو یہ وہ قوت ہے جو اعصاب و عضلات میں پھیل جاتی ہے اور اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ عضلات میں تشنج پیدا کرتی ہے اور اوتار و رباطات کو جو اعضا سے متصل ہوتے ہیں اس سمت پر کھینچتی ہے جس میں قوت ممکن ہوتی ہے یا ان کو طول میں ڈھیل دے کر کھینچتی ہے جس سے یہ اوتار و رباطات خلاف سمت کھینچے لگتے ہیں۔

یہ ہیں نفس حیوانیہ کے قویٰ، تفصیل کو نظر انداز کر کے ان کا اجمالاً ذکر کیا گیا ہے۔

نفس عاقلہ انسانی - اس کو "ناطقہ" بھی کہتے ہیں: نطق سے مراد ہے عاقلہ کیونکہ نطق (گفتگو) ظاہری اعتبار سے عقل کا مخصوص ترین ثمرہ ہے، اس لیے اس کی نسبت عقل کی طرف کی جاتی ہے۔

اس کی دو قسمیں ہیں: ایک قوت عالمہ، دوسری قوت عاملہ دونوں کو عقل کہا جاتا ہے لیکن یہ صرف نام ہی میں مشترک ہوتے ہیں۔

قوت عاملہ یہ بدن انسانی کی قوت محرکہ کا نام ہے جو انسان کے بدن کو ان افعال پر اکساتی ہے جن میں ترتیب پائی جاتی ہے اور جن کی ترتیب اس رویت خاص کا نتیجہ ہے جو انسان کی خصوصیت خاصہ ہے۔

قوت عالمہ، قوت نظری کہلاتی ہے اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ حقائق معقولات کا ادراک کرتی ہے جو مادہ مکان اور جہت سے مجرد ہوتی ہے اور جنھیں قضایائے کلیہ کہتے ہیں اور علم کلام کی اصطلاح میں انھیں "احوال و وجوہ" اور فلسفی انھیں "کلیات مجردہ" کہتے ہیں"۔

پس یہ دو قسمیں دو نسبتوں کا لحاظ کرتے ہوئے روح میں پائی جاتی ہیں قوت نظری کی نسبت ملائکہ کی طرف ہے جہاں سے روح تکمیل انسانیت کے لئے علوم حقیقیہ حاصل کرتی رہتی ہے ضروری ہے کہ یہ قوت جہت فوق سے دائمی طور پر انفعال پذیر ہوتی ہے۔

قوت عملی کی نسبت :۔

قوت عملی کی نسبت اسفل کی طرف ہے وہ ہے جہت بدن اور اس کا انتظام اور اصلاح اخلاق تکمیل انسانیت کے لئے ہے چاہئے کہ یہ قوت تمام قوائے بدنی پر غالب رہے اور تمام قوتیں اس کی تادیب سے اثر پذیر ہیں اور مقہور ہیں قوائے بدنیہ کو قوت عملی کو اثرات کے قبول کرنے کے لئے منفعل رہنا چاہیے ورنہ صفات بدنیہ روح میں ایسی انتیاری صورتیں پیدا کر دیں گی جو رذائل کہلاتی ہیں قوت عملی ہی کو غالب رہنا چاہیے تاکہ نفس میں وہ صورتیں پیدا ہوں جو فضائل کہلاتی ہیں۔

یہ ہے اس تفصیل کا اختصار جو فلاسفہ قوائے حیوانی اور انسان کے بارے میں پیش کرتے ہیں البتہ ہم یہاں قوائے نباتی کا ذکر چھوڑ دیتے ہیں کیونکہ وہ ہمارے مقصد کے لئے کار آمد نہیں ہے۔

فلسفیوں کے ان تمام ذکر کردہ امور کا انکار شریعت میں ضروری نہیں ہے یہ تو مسلمہ

امور ہیں جو مشاہدہ میں آتے رہتے ہیں قدرت کے انقلابات میں ان کی حیثیت عادت جاریہ کی سی ہے۔

البتہ ہم یہاں ان کے اس دعوے پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں کہ نفس (روح) کا جوہر قائم ہونا عقلی دلائل سے معلوم کیا جا سکتا ہے ہمارے اعتراض کی حیثیت یہ نہیں ہے کہ یہ بات خدائے تعالیٰ کی قدرت سے بعید ہے یا شریعت میں اس کے خلاف رائے ہے بلکہ حشر و نشر کی تفصیل میں ہم بتلائیں گے کہ شریعت ان کی تصدیق کرتی ہے البتہ ہم انکے اس دعوے پر معترض ہیں کہ وہ عقلی حیثیت سے قابل ثبوت ہے اور اس کی معرفت میں شرعی تعلیم سے استغنی ہو سکتا ہے۔

اب ہم یہاں فلاسفہ کے دلائل پیش کرتے ہیں جو ان کے خیال میں کثیر ہیں۔

دلیل اول

فلسفی کہتے ہیں کہ علوم عقلی نفوس انسانی میں حلول کرتے ہیں یہ لامتناہی نہیں ہوتے اور ان کی اکائیاں ہوتی ہیں جو منقسم نہیں ہو سکتیں اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان کا محل بھی منقسم نہ ہو لیکن تمام اجسام منقسم ہوتے ہیں لہذا ان عقلی علوم کا محل جسم نہیں ہو سکتا۔

شرطیہ منطق کے اشکال سے اس دعویٰ کو ثابت کیا جا سکتا ہے جن میں سے قریب ترین طریقہ یہ ہے کہ:

(۱) اگر محل علم جسم منقسم ہو تو حلول کرنے والا علم بھی اس میں منقسم ہوا۔

(۲) لیکن حلول کرنے والا علم غیر منقسم ہے لہذا محل جسم نہیں۔ یہ ہے "قیاس شرطی" جس میں "نقیض تالی" کا استثنیٰ ہوتا ہے لہذا بالاتفاق نقیض مقدم کا نتیجہ حاصل ہوتا ہے پس شکل قیاس کی صحت میں کوئی شک ہو سکتا ہے نہ مقدمات میں پہلے قضیہ میں یہ کہا گیا ہے کہ ہر منقسم یا قابل انقسام شے میں حلول ہونے والی چیز بھی لامحالہ قابل انقسام ہوتی ہے اور اگر محل علم کی قسمت پذیری کو فرض کر لیا جائے تو پھر علم کی قسمت پذیری بھی ہو گی اور نہ قابل شک ہو گی دوسرے قضیہ میں یہ کہا گیا ہے کہ علم واحد جو آدمی میں حلول کرتا ہے منقسم نہیں ہوتا کیونکہ اس کو لاالی نہایہ قابل تقسیم سمجھنا محال ہے اگر اس کو کسی خاص حد تک قابل انقسام سمجھ لیا جائے تو وہ ایسی اکائیوں پر مشتمل ہوگا جو مزید منقسم ہو سکیں بہرحال ہم اشیاء کو اس طرح جانتے ہیں کہ یہ فرض نہیں کر سکتے کہ اس کے بعض اجزاء زائل ہوتے ہیں اور بعض اجزاء باقی رہتے ہیں کیونکہ اس

نہ کوئی اجزا تقسیم ہو سکے۔

اعتراض اس کے دو مقاموں پر ہے۔

پہلا مقام

پہلا مقام یہ ہے کہ کہا جا سکتا ہے کہ تم اس شخص کے قول کا کیوں انکار کرتے ہو جو کہتا ہے کہ کل علم جو ہر فرد میں تقسیم ہو جاتا ہے جو منقسم ہوتا ہے یہ بات مذہب متکلمین کے موافق ہے اس کے بعد صرف ایک استعداد باقی رہ جاتی ہے وہ یہ کہ تمام علوم جو ہر فرد میں کیسے حلول کرتے ہیں اور تمام جواہر جو اس سے خود بخود الگ رہتے ہیں منفعل رہ جاتے ہیں حالانکہ وہ قریب ہی ہوتے تھا۔

محض استعداد سے تو فلسفیوں کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا کیونکہ یہ خود ان کے نظریے کے خلاف پیش کیا جا سکتا ہے کہ نفس (روح) شے واحد کیسے ہو سکتی ہے جو کسی جگہ میں متحیز ہے نہ اس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے، نہ وہ داخل بدن ہوتی ہے، نہ خارج بدن اور نہ اس سے متصل ہوتی ہے نہ منفصل؟

مگر ہمارا اعتراض اس مقام پر زیادہ دراز نہیں ہو سکتا کیونکہ جزو لا یتجزی کے بارے میں فلسفیوں کی بحث بڑی طویل ہے اور اس بارے میں بہت سے ہندسی دلائل بھی پیش کئے جاتے ہیں مجملہ ان کے ایک دلیل یہ ہے کہ جو فرد جب دو جوہروں کے درمیان ہوتا ہے تو کیا اس کے دونوں کناروں میں سے ایک کنارہ دوسرے کنارے سے ملاقی ہوتا ہے؟ دوسرا عین کنارہ وہ ہے جو کہ دوسرے سے ملاقی ہوتا ہے یا اس کے غیر سے ملاقی ہوتا ہے؟ اگر اس کے عین سے ملاقی ہوتا ہے تو وہ محال ہے، کیونکہ اس سے دونوں کناروں کا تلاقی لازم ہوتا ہے کیونکہ ملاقی کا ملاقی بھی ملاقی ہوتا ہے جو اس سے ملاقی ہوتا ہے اگر وہ اس کا غیر ہے تو اس میں تعدد و انقسام ثابت ہوتا ہے اور یہ شبہ وہ ہے جس کا حل بہت طویل ہے ہم اس پر غور کرنے پر مجبور نہیں اس لئے ہم دوسرے مقام کی طرف آتے ہیں۔

دوسرا مقام

ہم کہتے ہیں کہ تمہارا یہ دعویٰ کہ جسم میں ہر حلول ہونے والی شے کا قابل انقسام ہونا لازم ہے خود تمہارے اس نظریے کی بناء پر باطل ہے جو تم کہتے ہو کہ (مثلاً) بکری کے دماغ میں

بھیڑیے کی عداوت کے متعلق جو قوت وہمیہ ہوتی ہے شئے واحد کے حکم میں ہے اس کی تقسیم کا تصور نہیں ہو سکتا کیونکہ عداوت کے اجزاء نہیں ہوتے کہ بعض اجزاء کے ادراک اور بعض اجزاء کے زوال کو فرض کیا جا سکے حالانکہ تمہارے نزدیک قوت جسمانی میں اس کا ادراک ثابت ہے کیونکہ نفس بہائم اجسام میں منطبع ہے جو موت کے بعد باقی نہیں رہتا اس پر سب کا اتفاق ہے اگر فلاسفہ کے لئے یہ ممکن ہے کہ حواس خمسہ حس مشترک اور قوت حافظہ صور کے مدرکات میں انقسام کے فرض کر مجبور ان میں تو ان کے لئے ان معانی کے انقسام کا فرض کرنا جن کا مادے میں ہونا شرط نہیں ہے ممکن نہ ہوگا۔

اگر کہا جائے کہ بکری مطلق عداوت کا جو مجرد عن المادہ ہو ادراک نہیں کرتی بلکہ معین وشخص بھیڑیے کی عداوت کا ادراک کرتی ہے اور قوت عاقلہ حقائق مجرد عن المادہ عن الاشخاص کا ادراک کرتی ہے۔

تو ہم کہتے ہیں کہ بکری بھیڑیے کے رنگ اور شکل کا پھر عداوت کا ادراک کرتی ہے اگر رنگ قوت باصرہ میں منطبع ہونے والی شے ہے تو ایسی ہی شکل بھی ہے اگر یہ دونوں محل بصارت کے انقسام کے ساتھ منقسم ہو جاتے ہیں تو سوال ہوتا ہے کہ عداوت کا وہ کس چیز کے ذریعے ادراک کرتی ہے؟ اگر ہو کہ جسم کے ذریعے تو ادراک بھی منقسم ہوگا تو یہ منقسم ادراک کس چیز کا ادراک ہوگا؟ کیا وہ ایک جز عداوت کا ادراک ہوگا؟ تو عداوت کا جز کیسے پیدا ہوا؟ یا پھر ہر جز نے عداوت کے کل کا ادراک کیا تو پھر عداوت کئی بار معلوم ہونے والی شے ثابت ہوگی کیونکہ اقسام محل کے ہر جز میں اس کے ادراک کا ثبوت ملتا ہے؟

یہ سوال ان کی دلیل میں شک پیدا کرنے والا ہے جس کا حل ضروری ہے۔

اگر کہا جائے کہ یہ مناقضہ معقولات میں ہے اور معقولات کا مناقضہ نہیں ہو سکتا۔ (یعنی وہ ٹوٹتے نہیں) جب تم دونوں مقدموں میں شک نہ کر سکے کہ علم واحد منقسم نہیں ہوتا اور جو منقسم نہیں ہو سکتا وہ جسم منقسم میں قائم نہیں رہ سکتا تو تم کو نتیجے میں بھی شک نہیں کرنا چاہیے۔

جواب یہ ہے کہ یہ کتاب جو ہم نے تصنیف کی ہے وہ محض تمہارے بیانات میں تناقض وفساد ظاہر کرنے کے لئے کی ہے اور یہ بات تمہاری بحث کے کسی ایک شق کے فساد میں بھی حاصل ہو جاتی ہے خواہ وہ نفس ناطقہ کے متعلق تمہارا نظریہ ہو یا قوت وہمیہ کے متعلق۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ یہ مناقضہ ظاہر کرتا ہے کہ فلاسفہ قیاس میں مقام تشبیہ سے غافل رہتے ہیں اور شاید مقام اشتباہ میں ان کا یہ قول ہے کہ علم جسم میں اسی طرح منطبع ہوتا ہے جس

طرح رنگین چیز میں رنگ اور رنگ کی حالت ہے بے رنگین شے کے تجزیہ وانقسام سے اس کا
بھی تجزیہ ہو سکتا ہے لہٰذا علم کا بھی تجزیہ ہو سکتا ہے جب اس کے محل کا تجزیہ ہو بہر حال غلط فقط
وظیفتاً پیدا ہو رہا ہے ممکن ہے کہ علم کی نسبت اس کے محل کی طرف ایسی نہ ہو جیسے کہ رنگ کی
نسبت رنگین چیز کی طرف کہ وہ اس پر پھیلی ہوئی ہے یا اس میں منطبع ہو جاتا ہے اور اس کے
اطراف و جوانب میں منتشر ہو جاتا ہے اور اس کے منقسم ہونے سے وہ بھی منقسم ہو جاتا ہے بلکہ شاید
علم کی نسبت اس کے محل کے ساتھ دوسری طرح کی ہے جس میں انقسام ممکن نہیں محل خواہ کا تجزیہ
ہو بھی تو اس کا تجزیہ نہیں ہو سکتا اس کی نسبت اس کے محل کی طرف ایسی ہی سمجھنی چاہیے جیسے
ادراک عداوت کی نسبت جسم کی طرف اوصاف کی نسبت جو ان کے محل کی طرف ہوتی ہے ان کا
بیان کرنا ایک فن میں محصور نہیں ہو سکتا اور نہ ان کے متعلق ہماری تفصیلی معلومات مطابق کامل
بھروسہ ہوتے ہیں لہٰذا ان کے متعلق ہمارے احکام اس وقت تک نا قابل بھروسہ ہوں گے جب
تک کہ ہمیں ان کی نسبت کی تفصیلات کا کامل علم حاصل نہ ہو جائے۔

خلاصہ یہ کہ اس امر سے تو انکار نہیں کیا جا سکتا کہ فلسفیوں نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ
ظنیات کی تقویت کے لیے فائدہ مند ہو سکتا ہے مگر ان کا یقینی بنیادوں پر مبنی ہونا صحیح نہیں مانا جا سکتا
کہ اس میں غلطی کا یا لغزش کا امکان نہ ہو۔

دوسری دلیل:

دوسری دلیل فلاسفہ کہتے ہیں کہ اگر معلوم واحد عقلی (یعنی مجرد عن المواد) کے متعلق علم
ہوتے میں اس طرح منطبع ہو سکتا ہے جیسے اعراض کا انطباع جواہر جسمانیہ میں تو اس
کا انقسام بھی انقسام جسم کی وجہ سے بالضرورت لازم ہوتا کہ اس میں منطبع نہ ہو ورنہ اس پر پھیلا
ہوا ہو۔ اگر لفظ انطباع خراب لگے تو دوسرا لفظ اختیار کیا جا سکتا ہے تو ہم دریافت کریں گے کہ کیا علم
کی اپنے عالم کی طرف نسبت ہوتی ہے یا نہیں؟ نسبت کا مقرر نہ کرنا تو محال ہے کیونکہ اگر اس
کے ساتھ نسبت قرار نہ دی جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ جس کا اس کے متعلق علم ہوا اس کے
متعلق غیر عالم ہونے سے بہتر کیوں ہوا؟ اگر اس کے ساتھ نسبت ہو تو یہ تین اقسام سے خالی
نہیں (۱) یا تو نسبت اجزاء محل میں ہر جزء کے ساتھ ہوگی (۲) یا بعض اجزاء کے ساتھ بعض اجزاء
کو چھوڑ کر ہوگی۔

(۳) یا کسی بھی جزء کے ساتھ نسبت نہ ہوگی۔

یہ کہنا تو باطل ہوگا کہ کسی بھی جز کے ساتھ نسبت نہیں کیونکہ جب اکائیوں کے ساتھ نسبت نہ ہوگی تو مجموعے کے ساتھ بھی نہ ہوگی کیونکہ برعکس جز کا مجموعہ بھی برعکس ہوگا اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ کل کے بعض اجزاء کے ساتھ نسبت ہے کیونکہ جس جز کے ساتھ علم کی نسبت نہیں اس کا علم سے کوئی تعلق نہ ہوگا اور اس کی طرف ہمارا روئے سخن بھی نہیں اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ ہر جز مفروض کی ذات علم کی طرف نسبت ہے کیونکہ اگر نسبت ذات علم کی طرف کا علاوہ کل تو اجزاء میں سے ہر ایک کا معلوم معلوم کا جز نہیں ہوگا بلکہ کل معلوم ہوگا لہذا امر مفہوم بار بار مانا جائے گا اور اس کی غیر متناہی مقدار لازم آئے گی اور اگر ہر جز کے لئے دوسری نسبت ہوگی جو اس نسبت کے سوا ہوگی جو ذات علم کی طرف دوسرے جز کو ہے تو اس وقت ذات علم معنی میں منقسم ہوگا اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ معلوم واحد کا علم ہر اعتبار سے معنی میں منقسم نہیں ہوتا اور اگر ہر ایک جز کی نسبت ذات علم کے کسی شے کی طرف ہوگی جو اس کی طرف نسبت آخر کے سوا ہوگی تو ذات علم کا انقسام اس طریقے سے ظاہر ہے اور وہ محال ہے۔

اور اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ حواس خمسہ کے محسوسات منقبض صور جزئیہ منقسمہ کی صرف مثالیں ہوتی ہیں کیونکہ ادراک کے معنی ہیں نقش مدرک میں مثال مدرک (یعنی جس چیز کا ادراک کیا جاتا ہے) کا حصول اور مثال محسوس کے ہر جز کے لئے آلہ جسمانیہ کے جز کی طرف نسبت ہوگی۔

اس پر ہمارا اعتراض وہی ہے جس کا اوپر ذکر ہوا صرف لفظ انطباع کو لفظ نسبت سے تبدیل کر دینا شبہ کو ساقط نہیں کرتا بکری کی قوت وہمیہ میں بھیڑیئے کی عداوت کے متعلق جو کچھ بھی منطبع ہوتا ہے (جس کا انھوں نے ذکر کیا ہے) وہ بلا مقدار کے ادراک ہی ہے اور اس ادراک کو بکری کی طرف نسبت ہے اور اس نسبت کا اسی طرح تعین ہوتا ہے جس طرح کہ تم نے ذکر کیا ہے یعنی عداوت کوئی امر مقدر یا مقدار کی کمیت رکھنے والا جسم نہیں کہ اس کی مثال جسم مقدر میں منطبع اور اس عداوت کے اجزاء اس مثال کے اجزاء کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور بھیڑیئے کی شکل کا مقدر ہونا کافی نہیں ہوتا کیونکہ بکری اس کی شکل کے سوا کسی اور چیز کا ادراک کرتی ہے اور وہ ہے مخالفت و عداوت اور یہ عداوت جو شکل کے علاوہ ہے کوئی مقدار یا کمیت نہیں رکھتی تاہم بکری نے اس کا جسم مقدر ہی کے ذریعہ ادراک کیا ہے لہذا یہ دلیل بھی گزشتہ دلیل کی طرح مشکوک ہو جاتی ہے۔

اگر کوئی کہے کہ تم ان دلائل کی تردید اس طرح کیوں نہیں کرتے کہ علم ایک نا قابل

مجھ ہے جو ہر تمیز سے یعنی جو ہر فرد میں پایا جاتا ہے؟

تو ہم کہتے ہیں کہ جو ہر فرد کے بارے میں بحث امور ہندسیہ سے متعلق ہوتی ہے اور جو ہر فرد کی تردید کے لئے طویل بحث درکار ہے پھر اس سے بھی اشکال کا دفعیہ نہیں ہوتا اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ جو ہر فرد میں قدرت اور ارادہ دونوں اور انسان کو تو فعل میسر ہے اور یہ بغیر قدرت اور ارادے کے متصور نہیں ہوتا اور نہ ارادہ کا تصور بغیر علم کے ہو سکتا ہے اور لکھنے کی قدرت ہاتھ میں اور انگلیوں میں ہوتی ہے مگر اس کا علم تو ہاتھ میں نہیں ہوتا کیونکہ ہاتھ کاٹ ڈالنے سے علم زائل نہیں ہوتا اور نہ ارادہ ہاتھ میں ہوتا ہے کیونکہ لکھنے والا ممکن ہے کہ ہاتھ کے مفلوج ہونے پر لکھنے کا ارادہ کرے گو لکھنا اس کے لئے دشوار ہو تو یہ عدم ارادے کی وجہ سے تو نہیں بلکہ عدم قدرت کی وجہ سے ہے۔

تیسری دلیل:

فلسفی کہتے ہیں کہ اگر علم جسم کے کسی جز میں ہو تو اس کا عالم بھی جز ہوگا دوسرے تمام اجزائے انسانی کے برخلاف حالانکہ عالم تو انسان کو کہا جاتا ہے اور عالمیت مجموعی طور پر اس کی صفت ہوتی ہے نہ کہ اس کے اندر کسی محل مخصوص کی۔

یہ ایک احمقانہ بات ہے کیونکہ انسان دیکھنے والا سننے والا اور چکھنے والا بھی کہلایا جاتا ہے ایسا ہی ایک چارپائے میں بھی یہ صفات ہوتی ہیں تو یہ اس بات پر دلیل نہیں ہے کہ محسوسات جسم میں نہیں ہوتے بلکہ یہ تو ایک قسم کا محاورہ ہے جیسے کہتے ہیں کہ فلاں شخص بغداد میں ہے حالانکہ وہ شخص شہر بغداد کے ایک جز ہی میں ہوگا نہ کہ پورے شہر میں لیکن پورے شہر کی طرف اس کو نسبت دی جاتی ہے۔

چوتھی دلیل

اگر علم قلب اور دماغ کے کسی جز میں حلول کرتا ہے تو جہل کا جو اس کی ضد ہے قلب و دماغ کے کسی دوسرے جز میں قیام ہونا چاہیے اس سے انسان ایک وقت میں ایک ہی چیز کا عالم بھی ہوگا اور جاہل بھی جب یہ محال ہے تو ظاہر ہوا کہ محل جہل ہی محل علم ہے اور یہ محل واحد ہے جس میں اجتماع ضدین محال ہوگا اگر علم منقسم ہوتا تو جہل کا قیام ایک حصے میں اور علم کا قیام ایک دوسرے حصے میں محال نہ ہوتا کیونکہ کوئی شے جب ایک محل میں ہو تو دوسرے محل میں اس کی

ضد اس کی مخالفت نہیں کر سکتی جیسا کہ گھوڑے میں ابلق پن کا اجتماع ہو سکتا ہے یا آنکھ میں سیاہی اور سفیدی کا اجتماع ہو سکتا ہے کیونکہ یہ اپنی اپنی جگہ پر ہوتی ہے اور یہ بات حواس میں لازم نہیں ہے کیونکہ ان کے ادراکات کی کوئی ضد نہیں ہوتی ہم کبھی ادراک کرتے ہیں اور کبھی نہیں کرتے اور ان دونوں حالتوں کے درمیان سوائے تقابل وجود و عدم کے اور کوئی نہیں ہے اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ وہی شخص اپنے بعض اجزاء سے مثلاً آنکھ و کان سے تو ادراک کر رہا ہے اور تمام جسم سے ادراک نہیں کر رہا تو اس بیان سے کوئی تناقض نہیں ہوتا اور تمہارا یہ قول کافی نہیں ہو سکتا کہ علمیت جاہلیت کی ضد ہے اور حکم عام تمام بدن کے لئے ہے کیونکہ یہ محال ہوگا کہ حکم کا اطلاق غیر محل علت پر ہو بس نام وہی شخص ہے جس میں علم کو قیام ہوا ہے اگر نام کا اطلاق مجموعے پر ہو تو وہ مجازی طور پر ہے جیسا کہ کہا جائے کہ وہ شخص بغداد میں ہے حالانکہ وہ بغداد کے ایک حصے میں ہے اور جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ وہ دیکھتا ہے اگرچہ ہم بالضرورت جانتے ہیں کہ دیکھنے کا حکم پاؤں یا ہاتھ کے لیے ثابت نہیں کیا جاتا بلکہ صرف آنکھ کے لئے مختص ہے اور احکام کا اختلاف علتوں کے تضاد کی طرح ہے احکام تو محل علتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

یہ کہنے سے بھی اس دعوے کی تردید نہیں ہوتی کہ قبول علم و جہل کے لئے انسان میں محل ایک ہی ہے اور علم و جہل اسی میں متضاد طور پر پیدا ہوتے ہیں کیونکہ آپ کے نزدیک ہر وہ جسم جس میں حیات ہو قابل علم و جہل ہے اور حیات کے سوا اس کے لئے کوئی دوسری شرط نہیں لگائی گئی ہے اور تمام اجزاء آپ کے نزدیک قبول علم میں ایک ہی نہج پر ہیں۔

اعتراض: آپ کا یہی دعویٰ شہوت و شوق و ارادے کے بارے میں آپ کے نظریے پر منقلب ہو سکتا ہے کیونکہ یہ چیزیں بہائم اور انسان دونوں میں موجود ہیں اور وہ ایسے معانی ہیں جو جسم میں منطبع ہوتی ہیں پھر یہ تو محال ہے کہ جس چیز سے رغبت کی جاتی ہے اسی سے نفرت بھی کی جاتی ہے اس سے نفرت رغبت ایک ہی چیز میں اس طرح جمع ہو جائے گی کہ رغبت کا محل ایک ہو اور نفرت کا محل دوسرا لیکن یہ بات اس چیز پر دلیل نہیں کہ نفرت و شوق اجسام میں حلول نہیں کرتے ان کا اجتماع اس لئے محال ہے کہ یہ قوتیں کثیر التعداد ہیں اور مختلف عضوی آلات پر منقسم مگر ان سب کے لئے ایک ہی مرکز رابطہ کا ہونا ضروری ہے اور وہ ہے نفس جو بہائم اور انسان دونوں میں پایا جاتا ہے جب وہ اپنے مرکز سے متحد ہو جاتے ہیں تو نفس کی طرف نسبت کرتے ہوئے اضافات متناقضہ کا پایا جانا محال ہو جاتا ہے لیکن یہ اس امر پر دلیل نہیں کہ نفس جسم میں منطبع نہیں ہوتا جیسا کہ بہائم میں ہوتا ہے۔

وہ مفید ظن تو ہو سکتا ہے مفید یقین نہیں ہو سکتا اس کا اعتبار کیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ ہمارے دعوے کی بنیاد حواس کا مجرد استقرا نہیں بلکہ برہان ہے اور وہ یہ کہ اگر قلب و دماغ ہی نفس انسانی ہوں تو اس سے ان کا ادراک منعدم ہوگا بلکہ یہ ادراک ہر وقت حاضر و موجود ہوگا کیونکہ انسان کبھی اپنی ذات کے ادراک سے غافل نہیں ہوتا کوئی شخص اپنی ذات کو اپنی ذات سے باہر نہیں خیال کرتا بلکہ اپنی ذات کو اپنے نفس میں ہمیشہ ثابت کرتا ہے مگر انسان جب تک قلب و دماغ کے واقعات کو نہ سنے یا علم تشریح کے ذریعے دوسرے انسان میں ان کا مشاہدہ نہ کرے ان کا ادراک کر سکتا ہے نہ ان کے وجود کا اعتقاد کر سکتا ہے پس اسی طرح اگر عقل کسی جسم میں حلول کرنے والی ہو تو چاہیے یہ تھا کہ جسم کو ہمیشہ یہ جانتی ہوتی یا دوسرے حواس کی طرح عقل نہ جانتی ہوتی مگر اس کے حق میں دونوں باتیں بھی صحیح نہیں کیونکہ بعض وقت جسمانی آلے کا علم ہوتا ہے اور بعض دفعہ نہیں ہوتا۔

اس خطط کی وضاحت اس طرح کی جاتی ہے کہ کسی محل میں حلول کرنے والا ادراک اپنے محل کا بھی ادراک کرتا ہے کیونکہ ان دونوں میں ایک نسبت ہوتی ہے اور یہ تصور نہیں ہو سکتا کہ حلول کے سوا اس کی طرف اس کی کوئی نسبت ہوتی ہو اس لئے محل کا ہمیشہ ادراک ہوگا اگر یہ نسبت کافی نہیں تو چاہیے کہ ہمیشہ ادراک نہ کرے کیونکہ یہ تو ناممکن ہے کہ اسکے سوا اس کی طرف کوئی اور نسبت ہو جیسے کہ وہ اگر اپنے آپ کو جانتی ہوتی تو پھر جانتی ہمیشہ جانتی ہوتی اور کبھی اس سے غافل نہ ہوتی۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ انسان جب تک کہ اپنے آپ کو جانتا ہے اور اس سے غافل نہیں ہوتا وہ فقدا اپنے جسم و قالب کو ڈھانچے ہی کو جانتا ہے وہی کا نام اور اس کی صورت و شکل اس کے لئے متعین نہیں ہوتی بلکہ وہ اپنے نفس کو جسمانی حیثیت سے ثابت کرتا ہے یہاں تک کہ وہ اس کو اپنے کپڑوں یا اپنے گھر کی نسبت سے ثابت کرتا ہے۔

مگر جس نفس کا کہ تم ذکر کرتے ہو وہ تو گھر کے لئے موزوں نہیں ہے کپڑوں کے لئے اس کا اثبات اصل جسم کے لئے لازم ہے اور اس کی غفلت اپنی شکل یا اپنے نام سے ویسی ہی ہوتی ہے جیسی کہ اس کی غفلت قوت شامہ کے محل سے کہ وہ دو زائد کو عضو سے ہیں مقدم دماغ میں اور ان کی شکل سر پستان کی سی ہے۔ اور ہر انسان یہ تو جانتا ہے کہ وہ اپنے کسی حصہ جسم ہی کے ذریعہ وہ بو کا احساس کرتا ہے لیکن محل ادراک اس کی نظروں میں متشکل یا متعین نہیں ہوتا اگرچہ کہ وہ اتنا جانتا ہے کہ یہ محل سر کی جانب عقبی حصوں سے زیادہ قریب ہے اور سر کے مجموعہ اعضاء میں سے

ناک کے داہنی حصے کی جانب کان کے اگلے حصے کی نسبت زیادہ قریب ہے جیسے کہ انسان اپنے
نفس کے بارے میں کہی جاتی ہے کہ یہ نفس جس کی وجہ سے اس کا قوام ہے اس کا مستقر بدن کے
قلب و سینے کی جانب ہے اور وہ اس کے چہرے کی نسبت زیادہ قریب ہے وہ اس کا ادراک کر سکتا
ہے کہ اس کا چہرہ گم بھی ہو جائے تو نفس باقی رہ سکتا ہے مگر اس کے قلب کے عدم کی صورت
میں باقی نہیں رہ سکتا لہٰذا فلسفیوں کا یہ بیان کہ انسان کبھی جسم سے منتقل رہتا ہے اور کبھی نہیں
رہتا صحیح نہیں۔

ساتویں دلیل

فلسفی کہتے ہیں کہ آلات جسمانی کے ذریعہ ادراک کرنے والے قوی پر جب کام کا
بوجھ ڈالا جاتا ہے تو لگاتار کام کی وجہ سے وہ تھک جاتے ہیں کیونکہ تکان موجب فساد مزاج ہوتی
ہے اسی طرح ادراک سے تعلق رکھنے والے قوی اور جلیل امور ان قوی میں کمزوری اور خرابی پیدا
کر دیتے ہیں کہ ان کاموں کے بعد وہ کمزور و ضعیف محسوسات کا ادراک بھی نہیں کر سکتے
جیسے بھاری آواز ہی کان کے لئے یا تیز روشنی آنکھ کے لئے کہ یہ دونوں ان اعضاء میں
کمزوری پیدا کر دیتے ہیں ان کے بعد ادنیٰ مدھم آواز کو بھی مشکل سے سنتا ہے اور کم روشنی
بھی مشکل برداشت کر سکتا ہے بلکہ حس ذائقہ میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے کہ تیز تر چیز کے چکھنے کے
بعد میٹھے مزے کی چیزوں کا احساس کم ہوتا ہے۔

مگر قوت عقلیہ کی حد تک معاملہ برعکس ہے کیونکہ معقولات میں غور و فکر کی مداومت
اس میں تکان نہیں پیدا کرتی بلکہ بھی ضروریات کا ادراک عقلی نظریات کے ادراک پر اس کو قوی
بنا دیتا ہے کمزور نہیں کرتا گو بعض وقت اس میں تکان کی پیدا کر دیتا ہے مگر یہ اس کی قوت خیالیہ
کے استعمال کی وجہ سے ہوتا ہے پس درحقیقت ضعف آلہ قوت خیالیہ میں پیدا ہوتا ہے جس کے
بعد عقل اس سے کام نہیں لیتی۔

یہ بیان بھی گزشتہ بیانوں کی طرح ہے ہم کہتے ہیں کہ عجب نہیں ان امور میں حواس
جسمانی مختلف ہوتے ہوں بعض کے لئے جو چیز ثابت کی جاتی ہے ضروری نہیں کہ دوسروں کے
لئے بھی ثابت کی جا سکے بلکہ بعید نہیں کہ اجسام میں تفاوت عظیم ہوتا ہو چنانچہ ان میں سے بعض
ایسے ہوتے ہیں جو کسی قسم کی حرکت سے کمزور پڑ جاتے ہیں بعض کسی قسم کی حرکت سے قوی ہو جاتے
ہیں اور کوئی خرابی ان میں پیدا نہیں ہوتی اگر خرابی کا کوئی اثر ان میں پیدا ہو بھی تو کوئی سبب

ایسا پیدا ہوتا ہے جو قوت کی تجدید کر دیتا ہے اس طرح سے پھر اس میں کمزوری کا احساس بھی باقی نہیں رہتا۔

یہ سارے مفروضات قطعاً ممکن ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ جو حکم چند پر لگایا جا سکتا ہے اس کو ساروں کے لئے صحیح سمجھا جائے۔

آٹھویں دلیل:

فلسفی کہتے ہیں کہ وہ سارے قویٰ جو اجزائے جسم میں پائے جاتے ہیں چالیس برس کی عمر میں جب نشوونما موقوف ہو جاتا ہے ضعیف ہونے لگتے ہیں اس زمانے میں بصارت وسماعت اور دوسرے قویٰ میں بتدریج ضعف پیدا ہونے لگتا ہے مگر قوت عقلیہ اکثر اعتبار سے اسی زمانے میں قوی ہوتی جاتی ہے اس قاعدے کی اس واقعہ سے تردید نہیں ہوتی کہ جسم میں حلول امراض کی وجہ سے اور بڑھاپے میں عقل کے کمزور ہو جانے کی وجہ سے معقولات کا ادراک ممکن نہیں ہوتا ایک دفعہ جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ بعض وقت ضعیف بدن کے باوجود عقلی قویٰ تیز ہو جاتے ہیں تو اس سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ عقل قائم بنفسہ ہے اور اگر کسی وقت جسم کے اختلال سے عقلی قوت میں خلل پیدا ہو جائے تو یہ لازم نہیں آئے گا کہ عقل جسم کی محتاج ہے جب تک عین تالی کے استثنا کا کوئی نتیجہ نہیں ہوتا اس لئے ہم کہتے ہیں کہ۔

اگر قوت عقلیہ بدن کے ساتھ ہی قائم ہوتی تو ضعیف بدن اسے ہر وقت ضعیف کر سکتا مگر چونکہ تالی محال ہے اس لئے مقدم بھی محال ہے اور جب ہم کہتے ہیں کہ بعض حالات میں تالی موجود ہے تو ضروری نہیں کہ مقدم بھی موجود ہے۔

اس کی قوت (عقلیہ کے استقلال کی) وجہ یہ ہے کہ نفس کا بذات ایک فعل ہوتا ہے جب وہ کسی اور طرف مصروف نہیں ہوتا اور نہ کسی جانب اس کو مشغولیت ہوتی ہے عام طور پر اس کے دو مختلف افعال ہوتے ہیں۔

(۱) فعل بدن کی نسبت سے اس کی سیاست وتدبیر۔

(۲) فعل اس کے مبادی وذات کی نسبت سے یعنی ادراک معقولات۔

یہ دونوں افعال باہم مخالف اور ایک دوسرے کے مزاحم ہوتے ہیں لہٰذا نفس جب ایک طرف متوجہ رہتا ہے تو دوسری جانب اس کی مصروفیت کم ہو جاتی ہے دونوں کا جمع کرنا اس کے لئے مشکل ہوتا ہے کیا مصروفیات جو عقل کی توجہ میں رکاوٹ کا باعث ہوتی ہیں وہ یہ

ہے اور فلسفیوں نے علم کے سلسلہ میں جو کچھ کہا ہے وہ قوتِ متخیلہ کے حفظِ صور کے نظریے کی بناء پر باطل ہو جاتا ہے کیونکہ یہ صورتیں بچوں میں بڑھاپے تک باقی رہتی ہیں حالانکہ اس مدت میں دماغ کے سارے اجزاء بدل جاتے ہیں اگر یہاں پر فلسفی یہ کہیں کہ دماغ کے تمام اجزاء نہیں بدل جاتے تو یہی استثنائی حالت قلب کی بھی ماننی پڑے گی کیونکہ دماغ اور قلب دونوں جسم ہی کے حصے ہیں اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس صورت میں سارے اجزائے بدن کا بدل جانا کیسے ممکن ہوگا؟ بلکہ ہم یہ کہیں گے کہ اگر انسان سو برس بھی زندہ رہے تو ضروری ہے کہ نطفے کے اجزاء میں سے کچھ نہ کچھ اس میں باقی رہے سارے اجزاء محو نہیں ہو سکتے تو اس باقی جزء کے اعتبار سے اس کے انسان کا حکم ہے اس کی حالت کسی درخت یا گھوڑے کی حالت سے مختلف نہیں جو اس زمانے میں بھی وہی ہوتا ہے جو اس زمانے میں تھا تو کثرتِ تحلیل و تبدیل کے باوجود منی کے اجزاء اس میں باقی رہ جاتے ہیں۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی برتن میں ایک رطل پانی ڈالا جائے پھر اس پر ایک اور رطل ڈال دیا جائے یہاں تک کہ دونوں مل جائیں پھر اس میں سے ایک رطل پانی نکال لیا جائے پھر ایک رطل ڈال دیا جائے پھر اس میں سے ایک رطل نکال لیا جائے اسی طرح ہزار مرتبہ کیا جائے تو آخر مرتبہ بھی ہم یہی حکم لگائیں گے کہ پہلے رطل کے پانی میں سے کچھ نہ کچھ باقی ہے اور جو کچھ اب سے پہلے گیا تھا اس میں وہ بھی تھا جو پہلے پانی کا تھا، اس سے جو اس سے پہلے دوسرے مرتبہ کے پانی میں موجود تھا اور تیسری مرتبہ وہ ہے جو اس سے قریب ہے اور چوتھا تیسرے سے قریب ہے ایسا ہی آخر تک چلے جائیے اور یہ فلاسفہ کے اصول کا ایک جائز نتیجہ ہے کیونکہ وہ اجسام غیر متناہی انقسام کے قائل ہیں پس غذا کا بدن میں داخل ہونا اور پہلے اجزائے بدن کا تحلیل ہونا برتن میں پانی کے گرنے اور نکلنے کے مشابہ ہے۔

دسویں دلیل:

فلسفی کہتے ہیں کہ قوتِ عقلیہ ان کلیاتِ عامہ عقلیہ کا ادراک کرتی ہے جنہیں متکلمین کی اصطلاح میں احوال کہتے ہیں وہ انسانِ مطلق کا ادراک کرتی ہے اور حواس ایک معین انسان کا ادراک کرتے ہیں انسانِ مطلق وہ معین انسان نہیں جس کا ہم مشاہدہ کر سکتے ہیں شخصیت کا تو مکان مخصوص ہے اس کا رنگ مخصوص ہے اس کی مقدار مخصوص ہے اس کی وضع مخصوص ہے مگر انسانِ معقول مطلق ان ساری باتوں سے مجرد ہے اس میں ہر وہ چیز داخل ہے جس پر اسم انسان کا اطلاق ہوتا ہے گو وہ قابلِ مشاہدہ رنگ یا مقدار یا وضع یا مکان نہیں رکھتا بلکہ

وہ چیز بھی اس کی شخصیت میں داخل ہو سکتی ہے جس کے وجود ملہ مستقبل میں امکان ہوتا ہے بلکہ
اگر انسان معدوم بھی ہو جائے تو انسان کی حقیقت ان خواص سے مجرد ہو کر عقل میں باقی رہ سکتی
ہے یہی بات ان جزئی اشیاء کے متعلق صحیح ہے جن کا حواس مشاہدہ کرتے ہیں کیونکہ عقل ان
سے اس کی حقیقت کا انتزاع کرتی ہے جو مواد اور اوضاع سے مجرد ہوتی ہے اس کلی حقیقت کے
اوصاف کو دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ (۱) اوصاف ذاتی جیسے درخت اور جانور کے لئے
جسمانیت اور انسان کے لئے حیوانیت (۲) اوصاف عرضی جیسے رنگ کی سفیدی یا جسم کا طول و
عرض انسان و درخت وغیرہ کے لئے اسی طرح انسان و درخت اور ہر ادراک کردہ شے کی
جنسیت پر ذاتی و عرضی ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے کہ اس جزئی شے پر جس کا حواس مشاہدہ کرتے
ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کلی جو تمام قرائن محسوسہ سے مجرد ہوتی ہے عقل کا معروض ہے
اور عقل میں ثابت ہے اور یہ کلی معقول وہ ہے جس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے نہ اس کی وضع
محل ہے نہ مقدار۔

اس کلی معقول کا وضع و مادے سے مجرد ہونا (۱) یا تو اس سے ماخوذ کی نسبت سے ہو
گا جو محال ہے کیونکہ جو اس سے ماخوذ ہے وضع و مکان و مقدار رکھتا ہے (۲) یا پھر آخذ کی نسبت
سے نفس عاقلہ سے اگر ایسا ہو تو لازم آتا ہے کہ نفس کے لئے نہ تو وضع ہو نہ مقدار ہو نہ اس کی طرف
اشارہ ہو سکے ورنہ اگر اس کے لئے یہ سب چیزیں ثابت ہوں تو جو چیز کہ اس کے اندر حلول
کرتی ہے اس کے لئے بھی ثابت ہوں گے۔

اعتراض:۔

وہ معنی کلی ہی قابل تسلیم نہیں جس کو تم عقل کے اندر حلول کردہ سمجھتے ہو بلکہ ہم کہتے
ہیں کہ عقل کے اندر بھی وہی چیز حلول کر سکتی ہے جو حواس میں کرتی ہے البتہ فرق یہ ہے کہ حواس
میں کوئی شے مجموعی طور پر حلول کرتی ہے تو حس اس کی تفریق و تفصیل پر قادر نہیں ہو سکتی مگر عقل تفصیل
پر قادر ہو سکتی ہے۔

مگر جب اس کی تفصیل کی جاتی ہے تو تفصیل شدہ شے جس کی عقل قرائن سے تجرید
کرتی ہے جزئی ہونے کے اعتبار سے اس مقرون شے کی طرح ہوتی ہے جس کی قرائن سے
تجرید نہیں کی گئی فرق یہ ہے کہ عقل میں جو چیز ثابت ہے وہ معقول اور اس کی امثال کے ساتھ
ایک ہی طرح مناسبت رکھتی ہے اس طرح کہا جائے گا کہ وہ اس معنی میں کلی ہے کہ وہ عقل میں

ملہ یعنی جیسے عالم میں جس کا عقل نے ادراک کیا اور اس کی تفصیل کی۔ مصحح

مسئلہ (۱۹)

فلاسفہ کے اس قول کا ابطال کہ ارواح انسانی پر وجود کے بعد عدم کا طاری ہونا محال ہے وہ ابدی و سرمدی ہیں جن کی فنا کا تصور نہیں ہو سکتا

اس بارے میں فلاسفہ کی دو دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل:۔ یہ ہے کہ روح کا عدم تین حالتوں سے خالی نہ ہوگا۔

(۱) یہ یا تو جسم کی موت کی وجہ سے ہوگا۔

(۲) اس کے ضد کی وجہ سے ہوگا جو اس پر طاری ہوا ہو۔

(۳) یا قدرت قادر کی وجہ سے۔

یہ تو باطل ہے کہ روح کا عدم جسم کے موت کی وجہ سے ہو کیونکہ روح کا کوئی محل تو نہیں بلکہ جسم اس کا محض ایک آلہ ہے جس کو وہ بواسطہ قوائے جسمانی استعمال کرتی ہے اور ظاہر ہے کہ آلہ کی خرابی اس کے استعمال کرنے والے کی خرابی یا فساد کا سبب نہیں ہو سکتی الا یہ کہ وہ روح اس میں حلول کی ہوئی یا منطبع ہو گئی ہو جیسا کہ جانوروں اور قوائے جسمانی کی روحوں کا حال ہے۔

چونکہ روح کے دو فعل حاصل ہیں ایک بغیر مشارکت جسم کے دوسرا مشارکت جسم کے ساتھ لہذا جو فعل کے مشارکت جسم کے ساتھ ہوتا ہے (یعنی تخیل احساس شہوت و غضب) وہ لازمی طور پر بدن کے فاسد ہونے کے ساتھ ہی فاسد ہو جاتا ہے اور اس کی قوت سے یہ بھی قوی ہوتا ہے لیکن جو فعل کے بغیر مشارکت جسم کے ہے (یعنی ادراک ان معقولات کا جو مجرد عن المادہ ہیں) اس کو جسم کی حاجت نہیں وہ معقولات کا ادراک بغیر جسم کی مدد کے کرتی ہے بلکہ بدنی امور میں مشغولیت اس کو معقولات کی طرف توجہ کرنے سے مانع ہوتی ہے اور چونکہ یہ بات واضح ہے کہ روح کا وجود اور اس کے دو افعال میں سے ایک فعل جسم کا محتاج نہیں لہذا روح اپنے قوام میں

جسم کی محتاج نہ ہوگی۔

اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ روح اپنے ضد کے طاری ہونے کی وجہ سے معدوم ہو جاتی ہے کیونکہ جواہر کا کوئی ضد نہیں ہوتا اسی لئے ہم کائنات میں دیکھتے ہیں کہ اعراض و صور کے سوائے جو اشیاء پر پے در پے طاری ہوتے ہیں وہی معدوم نہیں ہوتا جیسے صورت مائیہ اپنے ضد صورت ہوائیہ کی وجہ سے معدوم ہو جاتی ہے اور مادہ جو ان اعراض و صور کا محل ہے معدوم نہیں ہوتا اور ہر جوہر جو کسی محل میں نہ ہو ضد کی وجہ سے اسکے عدم کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ جو چیز محل میں نہ ہو اس کا ضد نہیں ہو سکتا اضداد وہی ہیں جو پے در پے ایک ہی محل پر طاری ہوتے ہیں۔

اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ قدرت کی وجہ سے روح فنا ہو جاتی ہے کیونکہ عدم کوئی اثباتی چیز نہیں جس کے وقوع کا تصور قدرت سے ہو سکے یہ وہی دلائل ہیں جن کا ذکر مسئلہ ابدیت عالم میں ہو چکا ہے اور ان پر تفصیل سے بحث کر کے ہم نے اس مسئلہ کا فیصلہ کر دیا ہے۔

اس دلیل پر اعتراض دو طریقے سے ہوتا ہے اولاً اس کی بنیاد اس نظریہ پر ہے کہ جسم کی موت روح کی موت کا باعث نہیں ہو سکتی کیونکہ روح بدن میں حلول نہیں کرتی اور یہ فلاسفہ کے ہاں مسئلہ اولیٰ کی بنیاد ہے اور یہ ہم بتلا چکے ہیں کہ اس کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا ثانیاً وہ نہیں مانتے کہ روح کا جسم میں حلول ہوتا ہے تاہم یہ بدیہی ہے کہ جسم اور روح میں ایک تعلق ضرور ہوتا ہے جس کی وجہ سے روح کا وجود بغیر جسم کے وجود کے نہیں ہو سکتا اور یہ وہی مسلک ہے جس کو ابن سینا اور اس کے ہم خیال محققین نے اختیار کیا ہے اور افلاطون کے اس قول کا انکار کرتے ہیں کہ روح قدیم ہے اور جسم کے ساتھ اس کو عارضی طور پر مشغولیت ہوتی ہے ان محققین کے مسلک کو کس طرح پیش کیا جا سکتا ہے۔

اجسام کی پیدائش سے پہلے اگر مجموعہ ارواح ایک ہی روح تھی تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر اس کی تقسیم کیسے ہوئی۔ کیونکہ نہ روح کا کوئی حجم ہوتا ہے نہ کوئی مقدار کہ تقسیم کو معقول قرار دیا جائے اگر کہا جائے کہ تقسیم نہیں ہوئی تو یہ محال کیوں بالضرورت ہم جانتے ہیں کہ زید کی روح عمر کی روح سے الگ اور مستقل روح ہے اگر دونوں ایک ہوتے تو زید و عمر کے معلومات بھی ایک ہوتے کیونکہ علم ذات روح کی صفات میں داخل ہیں اور صفات ذاتیہ ذات کے ساتھ ہر نسبت میں موجود ہوتی ہیں اور اگر کہا جائے کہ ارواح میں کثرت پیدا ہوئی تو سوال ہوتا ہے کہ کس طرح کس بناء پر کثرت پیدا ہوئی؟ کیونکہ نہ مواد کی وجہ سے کثرت ہو سکتی ہے نہ اماکن کی وجہ

۱؎ یعنی اتحاد جوہری مسئلہ جو کس سے ایک نمبر پہلے گزر چکا ہے۔ مترجم

سے جو امتیاز کی وجہ سے صفات کی وجہ سے لیکن یہ حالت روح کی جسم کی موت کے بعد نہیں ہو سکتی کیونکہ خود روح کے عقیدے سے کے قائلین کے نزدیک اس وقت ارواح اختلاف صفات کی وجہ سے متغیر ہو جاتی ہیں کیونکہ اجسام کے ساتھ رہ کر وہ مختلف صفات کی اختیار کر لیتی ہیں ان میں سے کوئی دو روحیں متماثل نہیں ہو سکتیں اخلاق و سیرت کا تفاوت ان میں مختلف کیفیتیں پیدا کر دیتا ہے اور ظاہر ہے کہ سب کے اخلاق ایک جیسے نہیں ہوتے جیسا کہ ظاہری فطرت ایک جیسی نہیں ہوتی اگر ایک جیسے ہوں تو پھر زید کے اخلاق عمرو کے اخلاق میں ہو جائے گا۔

اس برہان سے روح کا حدوث کیا جاتا ہے۔ روح اس وقت پیدا ہوتی ہے جب نطفہ داخل ہوتا ہے اور جب نطفہ کے مزاج میں روح مدبرہ کو قبول کرنے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے تو نطفہ اس کو قبول کر لیتا ہے بعض وقت وہ ایک ہی روح میں نہیں ہوتی کیونکہ بعض دفعہ رحم میں نطفہ سے دو توام کا حدوث ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ ان سے ایک نہیں بلکہ دو روحیں متعلق ہوتی ہیں اور یہ روحیں مبدا اول سے بالواسطہ یا بلاواسطہ ظہور میں آتی ہیں اور نہ جسم کی روح کسی جسم کی مدبر نہیں ہوتی خاص جسم کی روح اسی جسم کی ہے اور یہ خاص تعلق اس خاص مناسبت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے جو ایک مخصوص روح کو ایک مخصوص جسم سے ہوتی ہے اگر ایسا نہ ہو تو توام بچوں میں سے ایک کا جسم دوسرے کے جسم کی بہ نسبت اس مخصوص روح کو قبول کرنے کے لیے زیادہ مستعد نہ ہوتا کیونکہ دو روحیں معاً پیدا ہوتی ہیں اور دو نطفے قبول کرنے کے معاً مستعد ہیں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک مخصوص روح اور مخصوص جسم میں خاص مناسبت کی تخصیص کون سی چیز ہے؟ اگر یہ مخصوص جسم میں روح کا ہے تو بدن کے باطل ہونے کے ساتھ ہی روح بھی باطل ہو جائے گی اگر اس کے لیے کوئی دوسری وجہ ہے جس کی بنا پر اس روح کا اس جسم کے ساتھ خصوصی تعلق ہے (حتیٰ کہ یہ تعلق روح کے حدوث کے لئے شرط بھی ہے) تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس چیز کی روح کے بقا کے لئے شرط ہونے میں کون سا تعجب ہے؟ لہٰذا جب یہ تعلق منقطع ہو جائے تو نفس بھی معدوم ہو جائے گا پھر اس کے وجود کا اعادہ اسی وقت ممکن ہوگا جب تک کہ خدائے تعالیٰ بر سبیل بعث و نشر اس کا اعادہ نہ کرے جیسا کہ میں معاد کے سلسلے میں اس کا ذکر کیا گیا ہے۔

اگر کہا جائے کہ روح و جسم کے درمیان جو علاقہ ہے وہ بطریق نزوع طبعی اور کشش فطری ہے جو اس روح میں خاص جسم کے ساتھ ودیعت کیا گیا ہے جس کی وجہ سے وہ دوسروں

سکے بدن کو چھوڑ کر اسی بدن کے ساتھ مشغولیت و الفت رکھتی ہے اور اس وقت تک پہلے کو بھی چھوڑنا نہیں چاہتی۔ اور اس مشغولیت فطری کی وجہ سے اس معین و مخصوص بدن میں مقید رہتی ہے اور دوسری طرف اس کی توجہ نہیں ہوتی لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ روح میں بھی فساد سے بدن کی وجہ سے فساد پیدا ہو جائے جس کے تدبیر و انتظام میں اس کو یک فطری دلچسپی ہوتی ہے بلکہ یہی دلچسپی جسم سے الگ ہونے کے بعد بھی باقی رہتی ہے اگر زندگی میں بدن کے ساتھ روح کی مشغولیت مستحکم ہو جائے اور یہ تعلق کسر شہوات اور طلب معقولات کی طرف سے اس کی توجہ کو پھیر دے اب یہ دلچسپی روح کی اذیت کا باعث ہوتی ہے کیونکہ روح ان آلات سے محروم ہو جاتی ہے جن کے ذریعے وہ اپنی دلچسپی کو باقی رکھتے ہوئے اپنی مراد کو حاصل کرنا چاہتی تھی۔

رہا یہ کہ تخصیص کے سبب اس کے اول حدوث ہی میں روح نے بدن کا تعین تو یہ لا محالہ جسم و روح کے درمیان سبب و مناسبت کی وجہ سے ہوگا مثلاً یہ جسم روح کے لئے بہ نسبت دوسرے جسم سے زیادہ صلاحیت رکھتا ہوگا کیونکہ دونوں میں زیادہ مناسبت ہوتی اس لئے اس کے اختصاص میں زیادہ ترجیح ہوگی البتہ عقل بشری میں ان مناسبتوں کی خصوصیت دریافت کرنے کی طاقت نہیں ہے مگر ان تفصیلات سے ہماری لاعلمی کی وجہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ تخصیص کی احتیاج میں شک کیا جائے کہ اس کی وجہ سے جسم کے فنا ہونے پر روح کی بقا کا مسئلہ مشتبہ ہو سکتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ چونکہ جسم و روح کی باہمی مناسبت ہماری فکر سے غائب ہوتی ہے اور چونکہ یہی مناسبت ان کے درمیان خاص تعلق کی مقتضی ہے لہذا بعید نہیں کہ یہ نسبت مجہول اس قسم کی ہو کہ روح کی بقا جسم کی بقا کی محتاج رہے جس کی وجہ سے جسم کا فنا روح کے فنا کا باعث ہو مجہول کی بناء پر تو حکم نہیں لگایا جا سکتا کہ جسم اور روح کے درمیان نسبت کا ہونا ضروری ہے شاید یہ نسبت وجود روح کے لئے ضروری ہو اور اس نسبت کے معدوم ہو جانے پر روح بھی معدوم ہو جائے بہر حال فلاسفہ کی دلیل قابل استناد نہیں نظر آتی۔

تیسرا اعتراض:۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ جب نہیں کہا جا سکتا کہ قدرت خداوندی کی وجہ سے ارواح معدوم ہو جاتی ہے تو ہم اس پر مسئلہ سرمدیت عالم میں بحث کر چکے ہیں۔

چوتھا اعتراض :۔

چوتھا اعتراض یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ عدم کے ان طریقوں کے سوا کسی اور طریقے کا امکان نہیں ہم پوچھتے ہیں کہ اس پر تمہارے پاس کیا دلیل ہے کہ کسی شے کا عدم ان تینوں طریقوں کے سوا متصور نہیں ہو سکتا جب تمہاری تقسیم نفی و اثبات کے درمیان دائر نہیں تو ممکن ہے کہ ایک چوتھے امکان کا بھی اضافہ کیا جا سکے ممکن ہے کہ عدم کے لئے چوتھا اور پانچواں طریقہ بھی ہو تمہارے ذکر کردہ تین طریقوں کے علاوہ ان طریقوں کو صرف تین ہی پر منحصر کر دینے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

دوسری دلیل :۔

جو بہت زیادہ قوی نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ جو جوہر جو کسی محل میں نہیں ہوتا عدم کا طاری ہونا محال ہے بالفاظ دیگر یہ کہا کہ بھی معدوم نہیں ہو سکتے اس دلیل سے پہلے تو یہ ثابت کرتا ہے کہ جسم کا معدوم ہونا روح کے عدم کا سبب نہیں ہو سکتا اور اس پر بحث ہو چکی ہے اس کے بعد یہ بتاتا ہے کہ کسی دوسرے سبب سے بھی روح کا معدوم ہونا محال ہے کیونکہ جب کوئی شے کسی سبب سے بھی معدوم ہو تو گویا اس شے میں قوت فساد قبل فساد موجود ہے یعنی امکان عدم سابق قبل العدم ہے جس طرح کے کسی حادث پر جب وجود طاری ہوتا ہے تو گویا اس میں امکان وجود کو قوت وجود کا نام دیا جاتا ہے اور امکان عدم کو قوت فساد کا نام اور جس طرح کہ امکان وجود ایک وصف اضافی ہے جو کسی شے کے بغیر قائم نہیں ہو سکتا اس کی اضافت ہی سے یہ امکان ہوتا ہے اسی طرح امکان عدم بھی ہے اس لئے کہا گیا ہے کہ ہر حادث کسی سابق مادے کا محتاج ہوتا ہے پس وہ مادہ جس میں قوت وجود ہو طاری ہونے والے وجود کو قبول کرتا ہے تو قابل غیر مقبول ہوگا لہذا قابل مقبول کے ساتھ جب وہ اس پر طاری ہوتا ہے ضرور موجود رہے گا اور وہ اس کا غیر ہوگا یعنی اس کا وجود اس کے علاوہ ہوگا پس یہی حال قابل عدم کا بھی ہے ضروری ہے کہ وہ بھی عدم کے طاری ہونے کے وقت موجود رہے اور اسی کی وجہ سے کوئی چیز معدوم ہو جائے جیسا کہ وجود کے وقت کوئی چیز موجود ہو گئی تھی اب جو چیز کہ معدوم ہو گئی ہے وہ باقی رہنے والی چیز کے علاوہ ہوگی اور جو چیز کہ باقی ہے وہ وہی ہے جس میں قوت عدم اور اس کا قبول و امکان ہے جیسا کہ طریان وجود کے وقت جو باقی رہتا ہے طاری ہونے والے کے علاوہ

اندر اس کی قوت وجود بالفعل کے ساتھ جمع ہو سکتی ہیں گویا اس کا وجود بالفعل عین قوت وجود ہے اور ہم مانتے ہیں کہ قوت نظر جو آنکھ میں ہوتی ہے غیر نظر ہے یعنی نظر نہیں کیونکہ اس سے یہ لازم آتا کہ وہی شے بالفعل بھی ہو اور بالقوی بھی ہو یہ دونوں متناقض چیزیں ہیں بلکہ جب بھی کوئی شے بالقوی ہوگی تو بالفعل نہ ہوگی اور جب بھی بالفعل ہوگی تو بالقوی نہ ہوگی اسی طرح [illegible] کے لئے عدم قوت عدم کا اثبات بحالت قوت وجود کا اثبات ہوگا جو محال ہے ہم کہتے ہیں کہ یہ ساری بحث وہی ہے جس پر ہم تبصرہ کر چکے ہیں اور جو وہ عناصر کے حدوث وعدم کے قائل ہونے پر کی گئی تھی مسئلہ ازلیت وابدیت عالم میں ہم اس کو توڑ چکے ہیں اور اس تلبیس کا منشا فلاسفہ کا یہ مفروضہ ہے کہ امکان ایک صفت ہے جو اپنے وجود کے لئے اسی محل کی مقتضی ہوتی ہے اور ہم اس پر کافی اور سیر حاصل بحث کر چکے ہیں جس کی ہم یہاں تکرار نہیں کر سکتے مادی جوہر کا دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

باصرہ کی لذت صورِ جمیلہ کے ادراک میں ہے اور یہی حال دوسرے تمام قویٰ کا ہے روح کے لئے ادراکِ معقولات سے جو چیز مانع ہوتی ہے وہ جسم اور مقتضیاتِ جسمانی کے مشاغل ومصروفیات ہیں جو اس کی حسیات وخواہشات کے محور پر گھومتے ہیں معقولات سے عاری روح کے لئے ضروری ہے کہ اس لذتِ عظیم کے فوت ہونے پر رنج والم کا احساس کرے لیکن لذاتِ جسمانی کی ظاہری چمک دمک نے اپنی طرف مصروف رکھی ہے اور اس کا دل بہلائی رکھی ہے جس طرح کے خوف کی حالت میں کسی جسمانی تکلیف کا احساس نہیں ہوتا یا دوا مخدر کے کھا لینے سے جسم پر آگ کا اثر نہیں ہوتا مگر یہ دوا مخدر جو جسم پر لگی ہوتی ہے جب روح سے جسم کے جدا ہوتے ہی آتش روحانی اسے جھلسنے لگتی ہے اور جلانا شروع کر دیتی ہے۔

معقولات کا ادراک کرنے والے نفوس ایک قسم کی لذت خفی سے مستفید ہوتے رہتے ہیں لیکن جسمانی مصروفیات کا ہجوم اور شہوات نفسانی کا لاینفک پہلو اس لذت خفی کو عظمت کی سطح پر آنے سے مانع رہتا ہے اس کی مثال ایک ایسے مریض کی سی ہوتی ہے جس کی زبان کا ذائقہ تلخ ہو گیا ہو وہ میٹھی چیز کو بھی پھیکی محسوس کرتا ہو اور نہایت لذیذ غذا میں بھی بہت کم لذت پا ہو کیونکہ بیماری لذت یابی سے مانع ہوتی ہے دوسری طرف کمال علوم سے روشنی حاصل کی ہوئی روحیں ہیں جو جب بھی جسم کا لبادہ اتار پھینکیں گی اپنی محبوب غذا کے لذیذ اور پائیدار احساس سے فرحاں وشاداں رہیں گی ان کی مثال اس شخص کی سی ہے جو کسی زبردست بیماری سے شفایاب ہو گیا ہو جس نے اسکو محسوسات ظاہری کی لذتوں سے روک رکھا تھا پس اب بیماری دفع ہو گئی اور اسے ہر چیز کا لطف آنے لگا یا اس کی مثال اس عاشق کی سی ہے جو اپنے معشوق کی محبت میں بے چین تھا مگر کسی سبب بیہوشی یا خمار نے اسے معشوق سے جدا کر رکھا تھا اب اسے ہوش آ گیا نشہ اتر گیا اب وہ بارگاہ محبوب میں لذت وصال کا جویا بن کر حاضر ہوتا ہے اور اس کی خوشی کی کوئی انتہا نہیں رہتی یہ مثال تو حسی لذتوں کی ہے جو نہایت حقیر ہوتی ہیں انہیں روحانی وعقلی لذتوں کے ساتھ کیا نسبت ہاں تفہیم کے لئے اس قسم کی مثالیں دی جا سکتی ہیں تا کہ تشنگی پسند فہم انسانی ان کی مدد سے عقلی لذات کی پرچھائیں ہی سے مانوس ہو سکے (بقول غالب مرحوم)

مقصد ہے ناز وغمزہ ولے گفتگو میں کام چلتا نہیں ہے دشنہ وخنجر کہے بغیر) اگر ہم کسی بچے کو یا کسی عنین کو یہ سمجھانا چاہیں کہ لذت جماع کیسی ہوتی ہے تو ہمیں بچے کو کسی کھیل کی جو اس کے نزدیک نہایت مرغوب ہو اور عنین کو کسی کھانے کی جس کو وہ شدت گرسنگی کے بعد نہایت لذیذ پاتا ہو مثال دے کر سمجھانا ہوگا تاکہ وہ مثل ہی کی حد تک لذت کی اہمیت کا معمولی سا اندازہ کر

سکیں تاہم انھیں یہ سمجھا دیا جائے گا کہ یہ مثال جو دی جا رہی ہے مشکل ہے کہ لذت کے ساتھ ایک ادنیٰ سی مناسبت بھی نہیں رکھتی اور اس وقت تک فیلزوراک میں نہیں آسکتی جب تک کہ عملی طور پر اس کا احساس نہ کیا جائے یہ کیفیت ہے لذات عقلیہ کی لذات جسمانی کے مقابلہ میں۔

لذات عقلیہ کے لذات جسمانی سے اشرف ہونے پر دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

پہلی تو یہ کہ فرشتوں کے احوال جانوروں یعنی درندوں چارپایوں سوروں) سے اشرف ہیں حالانکہ انھیں جسمانی لذتیں جیسے (عقل اور مجامعت کی لذتیں) حاصل نہیں بلکہ انھیں صرف لذت شعور حاصل ہے جس کے حسن و جمال سے وہ مستفید ہوتے رہتے ہیں اور جس کی خصوصیت یہ ہے کہ حقائق اشیاء پر انھیں اطلاع حاصل رہتی ہے اور صفات میں قرب رب العالمین حاصل ہوتا رہتا ہے مگر خیال رہے کہ یہ قرب قرب مکانی نہیں بلکہ مرتبہ وجود کا قرب ہے کیونکہ موجودات جو بارگاہ رب الارباب سے اپنے وجود کی سند لے کر آئے ہیں ان کے لئے ترتیب ہے وسائط ہیں یعنی وہ درجہ علیا سے بالواسطہ ظہور پذیر ہوتے ہیں نہ کہ براہ راست ظاہر ہے کہ جو وسائط اس بارگاہ سے قریب ہوں ان کا مرتبہ بلند ہوگا۔

دوسری دلیل یہ کہ بسا اوقات انسان خود بھی عقلی لذتوں کو جسمانی لذتوں پر ترجیح دینے پر مجبور ہوتا ہے مثلاً جب کوئی بادشاہ یا سپہ سالار اپنے دشمن پر فتح حاصل کرنا اور بہر صورت اپنے ملک کو بچانا چاہتا ہے تو وہ لذت نکاح اور لذت طعام پر اپنے فرائض منصبی کو مقدم رکھتا ہے حتیٰ کہ ایک شطرنج یا چوسر کھیلنے والے کو اپنی کامیابی کی دھن میں سارا سارا دن کھانا کھانے کی بھی فکر نہیں رہتی حالانکہ اس کی محض لذت دوسری عقلی لذتوں کے مقابلہ میں نہایت ادنیٰ ہوتی ہے حشمت و ریاست کے جویا کو بعض وقت عورت کی محبت بھی اپنے مقصد میں سعی و جستجو سے باز نہیں رکھتی کیونکہ وہ حشمت و ریاست کی لذت کو عقلی و ذہنی حیثیت سے جنس مقابل کے ساتھ یکساں خواہش کی نسبت بہت ارفع پاتا ہے اس سے بھی عجیب تر چیز زندگی کی محبت کو ٹھکرا دینا ہے ایک بہادر سپاہی میدان جنگ میں کسی مقصد کے پیش نظر سر تن کی بازی لگاتا ہے اور مجموعی طور پر زندگی کی تمام مادی لذتوں کو اپنے مقصود کی لذت کے مقابلے میں ٹھکرا دیتا ہے چاہے وہ قوم کی محبت ہو یا حکومت کی خواہش یا مذہب کی الفت ہو یا تحسین و مرحبا کی تمنا۔

اس طرح لذت عقلیہ اخرویہ لذات جسمانیہ دنیویہ سے افضل ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو رسول اللہ ﷺ نہ فرماتے کہ خدائے تعالیٰ کہتا ہے کہ میں اپنے نیک بندوں کے واسطے وہ چیزیں تیار کر رکھی ہیں جنھیں نہ کسی آنکھ نے دیکھا نہ کسی کان نے سنا نہ کسی قلب بشر پر ان کا خیال گزرا

اور خدائے تعالیٰ نے فرمایا ہے "فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعين" کوئی نفس نہیں جانتا کہ ان (نیک بندوں) کے لئے کیا آنکھوں کی ٹھنڈک پوشیدہ رکھی گئی ہے یہ ہے وجہ علم کی احتیاج کی۔

اور تمام خالص علوم عقلیہ نافع ترین علم وہ ہے جو اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات اور اس کے فرشتوں اور اس کی کتابوں اور اس طریقے سے متعلق ہو جس سے اشیاء کے وجود کا فیضان ہوتا ہے اور جو بھی ان کے حصول کا ذریعہ ہو اسی وجہ سے وہ بھی نافع ہے اور جو ان کا وسیلہ ہوں جیسے علم نحو لغت شعر وغیرہ دوسرے علوم متفرقہ تو وہ فنون اور صنائع ہیں کسی دوسرے فن یا صنعت کی طرح اور علم وعبادت کی احتیاج تو یہ ہے کہ نفس کے لئے ضروری ہے کیونکہ جسم سے تعلق کے دوران نفس حقائق اشیاء کے ادراک سے روکا گیا ہے اس وجہ سے نہیں کہ وہ جسم میں منطبع ہے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ جسم کی خواہشات کی تکمیل اور اس کی خاطر ان کی مصروفیتوں میں لگا ہوا ہے اور یہ خواہش اور جسم نفس کی ہیئت راسخہ بن گئی ہیں اور کثرت عمل کی وجہ سے اس میں متمکن ہو گئی ہیں جسم کی خواہشات کی لگاتار پیروی لذات حسی کی بے پناہ الفت نے نفس میں جو گندگی کے مہلک اثرات پیدا کر دیے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے جسم کی اس عارضی رفاقت کے ختم ہونے کے ساتھ ہی مصائب و آلام کا ہجوم نفس پر حملہ بول دیتا ہے ان مصائب کے دو موجب ہیں۔

ایک یہ کہ مادۂ جسم کی یہ محبت اس کو اپنی خاص لذتوں کے حصول سے مانع ہوتی ہے یہ لذتیں کیا ہیں؟ عالم ملکوت کے ساتھ اتصال اور عالم لاہوت کے اسرار و رموز کی آگاہی جن میں سراپا حسن و جمال ہوتا ہے اس محرومیت کی وجہ سے اس کو جو بے چینی و تکلیف ہوتی ہے اس کو ختم کرنے کے لئے جسم کی لذتیں تو نہیں رہتیں جن میں اس کا دل بہل جاتا۔

دوسری وجہ یہ کہ نفس میں دنیا اور اس کے اسباب و لذات کی طرف حرص و میل باقی رہ جاتا ہے کیونکہ اس آلہ (یعنی بدن) نے اپنی دل فریبیوں میں اس کو محو کر رکھا تھا اور ان لذات کے حصول سے مانع تھا مگر موت کے بعد تو وہ موجود نہیں اس لئے اب نفس کا حال اس شخص کا سا ہو جاتا ہے جس کو حسین و جمیل بیوی حاصل تھی حکومت و ریاست میسر تھی اور بیوی اولاد بھی مگر اس کی حکومت چھین لی گئی اس کی معشوقہ قتل کر دی گئی اس کی اولاد گرفتار کر لی گئی اس کی دولت لوٹ لی گئی اس کا گھر برباد کر دیا گیا اور جلا دیا گیا اب اس کے دل کو جو تکلیف ہو گی اس کا اندازہ کرنا مشکل ہے اسی طرح اس زندگی میں اس کی امیدیں غیر منقطع تھیں تعلقات دنیوی اس کو مسلسل حاصل تھے مگر موت کے آہنی ہاتھ نے نفس عنصری کے پرزے اڑا دیئے طائر روح جب

نسبت آزاد ہو گیا اور اپنی زندگی کی دلچسپیوں اور نفس سے وابستگی ختم کر لیں۔ تو انسان کو دنیا
کی ان آلودگیوں سے اسی وقت نجات مل سکتی ہے جب نفسانی خواہشات کو قابو میں رکھنے کی
قدرت پیدا ہو جائے اور ذلیل خیالات سے دست کش ہونے کی ہمت پیدا کی جائے اور علم
و تقویٰ کی جانب توجہ کی جائے یہاں تک کہ امور دنیوی سے تعلقات منقطع ہو جائیں اور امور
اخرویہ سے ضبط قوی ہو جائے اب اگر اس حالت میں اس کو موت آئے تو اس کی روح کو وہی
راحت نصیب ہوگی جو ایک قیدی کو ہوتی ہے جب وہ قید خانہ سے رہائی پاتا ہے اب وہ اپنی مراد
کو پالیتا ہے اور یہی اس کی جنت ہے۔

مگر نفس سے ان تمام صفات رذیلہ کا ازالہ بالکلیہ ممکن نہیں کیونکہ ضروریات جسمانی
میں اسے یک گونہ دلچسپی بھی ہے ہاں یہ ممکن ہے کہ ان ضروریات میں کمی کی جائے اسی لئے
خداوند کریم کا ارشاد ہے "وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا" (مریم)
جب جسم سے اس کا تعلق کمزور ہو جاتا ہے تو نفس سے جسم کے فراق کا صدمہ زیادہ
نہیں ہوتا اس کے برخلاف عالم لاہوت کے اسرار کا محرم ہونے کے قابل ہو جاتا ہے اور اس
سے لذت حاصل کرتا ہے اور اس سے مفارقت دنیا کا اثر دور ہو جاتا ہے اور یہی حالت اس شخص
کی سی ہوتی ہے جس کو اپنے وطن و اہل وطن اور گھر بار سے بہت دور پردیس میں نکل جانے پر
ایک مرتبہ عظیمہ حاصل ہو جائے اور وہ کسی منصب کبریٰ پر فائز ہو جائے اب اہل وطن کی جدائی
کا صدمہ اس کے دل پر زیادہ نہ ہوگا۔

چونکہ ان صفات کا کامل ازالہ ممکن نہیں اس لئے شریعت نے اخلاق میں ایک متوسط
راہ رکھی ہے جو افراط و تفریط کی درمیانی راہ ہے جیسے نیم گرم پانی جو نہ گرم ہوتا ہے نہ سرد دونوں
متضاد صفات سے دور ہوتا ہے اسی طرح مختلف خصلتوں کے مابین ایک درمیانی راہ رکھی گئی ہے مثلاً
روپے کا بخل و امساک دولت کی حرص و جمع کا موجب ہوتا ہے اور اسراف موجب فقر و احتیاج
اسی طرح بزدلی ہیبت سے مہمات کے سر کرنے سے مانع ہوتی ہے اور اس کے مقابل تہور (یعنی
غیر ضروری دلیری) موجب خطرہ ہو جاتی ہے اس لئے بخل و اسراف کی درمیانی راہ جود رکھی گئی
ہے اور بزدلی یا جبن اور تہور کی درمیانی خصلت شجاعت پسندیدہ رکھی گئی ہے اسی طرح اخلاق
کے دوسرے تمام شعبوں کو جانا ہے۔

علم اخلاق طویل الذیل ہے اور شریعت نے اس کی کافی تفصیل پیش کر دی ہے اور
تہذیب اخلاق کے لئے کلی طور پر قانون شریعت کی مراعات کے بغیر وہ شخص جس کا خیال ہے

ہے کہ انسان اپنے خواہشات نفسانی کی اندھی متابعت نہ کریں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ان خواہشات سے اتنا مغلوب ہو جاتا ہے کہ اس کی ہوئی و ہوس اس کی معبود بن کر رہ جاتی ہے جس کی پرستش میں مصروف ہو کر وہ اپنی ہلاکت و بربادی کا سامان کر لیتا ہے اس لئے شریعت کی تعلیم کو لوگ گمراہی سے بچاتی نشیب و فراز سے واقف کرتی ہے جس کی تخلیہ کی وجہ سے وہ خلاق فاضلہ کا تاج پہن کر فلاح دارین کی نعمت سے سرفراز ہوتا ہے اسی لئے قرآن حکیم کا رشاد ہے "قد افلح من زکھا وقد خاب من دسھا" تحقیق بمراد کو پہنچا جس نے اپنے نفس کو سنوارا اور نامراد ہوا جس نے اس کو خاک میں ملا چھوڑا اور جس نے ان دونوں صفتوں علم و عمل کو جمع کیا وہی عارف و عابد ہے اور وہی سعید مطلق ہے اور جس کو صرف علم کی فضیلت حاصل ہو بغیر عمل کے تو وہ عالم فاسق ہے وہ ایک زمانہ تک عذاب میں رہے گا لیکن دوامی نہیں کیونکہ اس کا نفس علم کے کمال سے تو بہرہ ور ہے گو عوارض جسمانی سے وہ ملوث ضرور ہے مگر یہ عارضی نقص ہے تو قع کی جا سکتی ہے کہ تکالیف بھی ایک طویل زمانہ کے بعد رفع ہو جائیں اور جس کو بغیر علم عمل کی فضیلت حاصل ہوگی ہو تو وہ نجات تو پا جائے مگر اس کو سعادت کاملہ نصیب نہیں ہو سکتی۔

فلاسفہ یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ جو شخص مر گیا اس کی قیامت قائم ہوگئی۔

(من مات فقد قامت قیامتہ) شریعت میں عذاب و ثواب کی حسی مثالیں جو دی گئی ہیں تو ان سے مراد محض تمثیلات ہیں کیونکہ عوام کی کمزور سمجھ ان مثالوں کے بغیر حقائق کا ادراک نہیں کر سکتی اور اسی لئے یہ مثالیں دی گئی ہیں ورنہ روحانی لذات ان حقیر جسمانی لذات سے بدرجہا رفیع و بلند ہیں پس یہ ہے فلاسفہ کا مذہب۔

ہم کہتے ہیں کہ بے شک ان میں سے اکثر باتیں وہ ہیں جو شریعت اسلامیہ سے متصادم نہیں کیونکہ ہم اس امر کا انکار نہیں کرتے کہ آخرت میں انواع و اقسام کی لذتیں ہیں جو محسوسات کی لذتوں سے بہت ارفع و اعلیٰ ہیں اور نہ ہم جسم سے مفارقت کے بعد روح کی بقا کے منکر ہیں لیکن ہم کہتے ہیں کہ ان تمام باتوں کو ہم صرف شریعت کے تو سط ہی سے جان سکتے ہیں اس میں معاد کا ذکر آ چکا ہے اور معاد بغیر بقاء روح کے ممکن نہیں ہم فلسفیوں کے صرف اس دعویٰ کے مخالف ہیں کہ اس کی معرفت عقل قیاس آرائیوں سے ہو سکتی ہے۔

فلاسفہ کی جو باتیں مخالف شرع ہیں وہ درج ذیل ہیں۔

حشر بالاجساد کا انکار۔

جہنم میں آلام جسمانیہ کا انکار۔

جنت میں لذات جسمانیہ کا انکار۔

اس جنت و دوزخ کا انکار جس کی توصیف قرآن مجید میں کی گئی ہے۔ (۱۹)

اب ہم پوچھتے ہیں کہ آخرت میں دونوں قسم کی سعادت یا شقاوت یعنی روحانی و جسمانی کے اجتماع سے بھلا کون سا امر مانع ہے؟ خدائے تعالیٰ کا یہ قول کہ "**فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعين**" (یعنی کوئی شخص نہیں جانتا کہ ان نیک بندوں کے لئے آخرت میں کیا آنکھوں کی ٹھنڈک پوشیدہ رکھی گئی ہے) اس سے مطلب یہ ہے کہ ان تمام نعمتوں سے مجموعی طور پر کوئی بھی واقف نہیں ہے۔ ایسا ہی دوسرا قول بھی ہے (جو ایک حدیث قدسی ہے) خدا نے کہا کہ میرے نیک بندوں کے لئے میں نے ایسی ایسی چیزیں مہیا کر رکھی ہیں جسے نہ کسی آنکھ نے دیکھا نہ کسی کان نے سنا اور نہ کسی قلب بشر پر ان کا تصور گزرا تو یہ امور شریفہ ان چیزوں کی نفی پر دلالت نہیں کرتے بلکہ دونوں قسم کے چیزوں کا جمع ہونا ہی کامل ترین سعادت ہے اور یہی شقاوت اور وہ ممکن بھی ہے اور ان کا وعدہ بھی بطریقہ اتم کیا گیا ہے لہذا بموجب بیان شریعت ان کی تصدیق واجب ہے۔

اگر کہا جائے کہ شریعت میں جو نصوص وارد ہوئے ہیں وہ ایک قسم کی مثالیں ہیں جو مخلوق کی تفہیم کے لئے پیش کی گئی ہیں کیونکہ عوام اس قسم کے روحانی امور تشبیہ و تمثیل ہی کے ذریعہ سمجھ سکتے ہیں چنانچہ صفات الٰہیہ کو بھی اس قسم کی تشبیہات سے جس کے تصور سے لوگ عادی ہیں بیان کیا گیا ہے۔ اس لئے انہیں آیات تشبیہ واقف رکھنا چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آیات تشبیہ جو الفاظ لائے گئے ہیں عرب کے محاورے کے لحاظ سے ان کے استعارے میں تاویل کی گنجائش ہے لیکن جنت و دوزخ کی توصیف میں جو تفصیل پیش کی گئی ہے اور جو بلیغ ترین صول کی بنا پر ترغیب و ترہیب کی گئی ہے اس میں تاویل کی گنجائش نہیں ہے اگر ایسا سمجھا جائے تو معاذ اللہ کلام الٰہی کو تلبیس پر محمول کرنا پڑے گا گویا وحی کے ذریعے عوام کی مصلحت کے لئے واقعات کو مسخ کر کے پیش کیا گیا ہے یہ بات ایسی ہے جس سے منصب نبوت کو پاک رہنا چاہیے۔

دوسرے یہ کہ عقلی دلائل سے اللہ تعالیٰ کے لئے مکان و جہت صورت ہاتھ آنکھ امکان انتقال اور استقرار بر عرش وغیرہ کو محال قرار دیا جاتا ہے اس لئے ان آیات میں تاویل کو واجب قبول کیا گیا ہے مگر آخرت میں جن چیزوں کا وعدہ کیا گیا ہے وہ قدرت خداوندی سے محال نہیں ہیں اس لئے ان آیتوں کے ظاہری کلام ہی کے مطابق معنی لینا لازم ہے بلکہ اسی معنا

کے مطابق بھی جس کی ان میں صراحت موجود ہے۔

اگر کہا جائے کہ دلیل عقلی جب جسمانی کے محال ہونے پر اسی طرح بھی قائم ہی کی ہے اس طرح کہ خدائے تعالیٰ کے لئے ان صفات کے محال ہونے پر دلیل قائم ہے تو ہم فلاسفہ سے اس بارے میں دلائل رکھتے ہیں اور اس بارے میں ان کے دو مسلک بتائے جاتے ہیں۔

پہلا مسلک

پہلا مسلک یہ ہے کہ جسم کی طرف روح عود کرنے کے تین صورتیں ہیں (۱) انسان جسم اور حیات سے عبارت ہے، حیات جسم کے لئے ایک عرض کی طرح ہے اور اسی سے قائم ہے جیسا کہ بعض متکلمین کا خیال ہے نفس یا روح کا جسے قائم بنفسہ یا مدبر جسم کہا جاتا ہے کوئی علیحدہ وجود نہیں اور موت کے معنی ہیں حیات کا انقطاع یعنی خالق کا تخلیق حیات سے رک جانا۔ جب یہ معدوم ہو جاتی ہے تو جسم بھی معدوم ہو جاتا ہے اور معاد کے معنی ہیں اللہ تعالیٰ کا اس جسم کو اعادہ کرنا جو معدوم ہو گیا ہے، اور اس کو وجود کی طرف پلٹانا، اور حیات کا بھی جو معدوم ہو گئی ہے اعادہ کرنا۔

یا یہ کہ مادہ جسم مٹی ہو کر رہ جاتا ہے اور معاد کے معنی یہی ہیں کہ اسے جمع کیا جائے اور آدمی کی شکل پر مرتب کر لیا جائے اور اس میں از سر نو حیات کی تخلیق کی جائے۔ یا روح موجود ہے جو بعد موت بھی باقی رہتی ہے لیکن پہلے ہی جسم کی طرف جب اس کے اجزا جمع کر لئے جاتے ہیں تو اس کا اعادہ کیا جاتا ہے۔

روح کا جسم کی طرف اعادہ ہوتا ہے خواہ جسم اجزائے سابق کے ساتھ ہو یا کسی دوسرے جسم کے دوسرے اجزاء کے ساتھ ہو اور اعادہ ہونے والا وہی انسان ہے اس حیثیت سے کہ روح وہی روح ہے، رہا مادہ تو وہ قابل التفات چیز ہے کیونکہ انسان عبارت ہی روح سے ہے۔

جواب یہ تینوں اقسام باطل ہیں۔

پہلے کا باطل ہونا تو سراسر ظاہر ہے کیونکہ جب حیات اور بدن دونوں معدوم ہو گئے تو از سر نو ان کا پیدا کیا جانا ان کے مثل کی ایجاد ہوگی جو پہلے تھا نہ ان کے عین کی ایجاد لیکن عود سے مطلب جیسا ہم سمجھتے ہیں یہ ہے کہ اس میں بقائے شے فرض کی جاتی ہے اور دوسری شے کا تجدد بھی ہے جیسے ہم کہیں کہ فلاں شخص نے انعام دینا پھر شروع کیا یعنی انعام

دینے والا باقی تھا صرف اپنا عمل یعنی انعام دینا ترک کر دیا تھا پھر وہ اس کام کا اعادہ کر رہا ہے یعنی اس نے اول کی طرف بالجنس عود کیا ہے مگر وہ بالعدد اس سے غیر ہے تو حقیقت میں عود عمل کی طرف ہے نہ کہ خود اس کی طرف تیز ہم کہتے ہیں کہ فلاں شخص وطن واپس آیا یعنی وہ کسی اور جگہ موجود رہا وہ اس سے پہلے وطن میں تھا اب وہ اپنی ہستی کو وطن پہنچا رہا ہے جو اس کی سابقہ حالت مماثل ہے اگر کوئی چیز باقی نہ رہے اور اس کے برخلاف چیزیں متعدد مماثل ہوں اور زمانی طور میں ان میں فصل ہوں تو عود کے لفظ کا اس پر اطلاق نہ ہوگا مگر یہ کہ معتزلہ کا مسلک اختیار کیا جائے جو کہتے ہیں کہ معدوم شے ثابت ہے اور وجود ایک ایسی حالت ہے جو کبھی عدم پر عارض ہوتی ہے، منقطع ہو جاتی ہے اور وہ دوبارہ اس کی طرف عود کرتی ہے تو اب عود کے معنی درست طور پر سمجھے جا سکتے ہیں کیونکہ یہاں بقائے ذات تسلیم کی گئی ہے لیکن یہ تو عدم مطلق کا رفع کرنا ہے جو نفی محض ہے ایسی ذات کے اثبات سے جو مستمرۃ الثبات ہے تاکہ وجود اس کی طرف عود کرے لہذا یہ محال ہے۔

اگر اس صورت کی حمایت میں یہ حیلہ تراشا جائے کہ جسم کی مٹی تو فنا نہیں ہوتی وہ باقی رہتی ہے یہ حیات اس کی طرف عود کرتی ہے۔

تو ہم کہتے ہیں کہ پھر یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ مٹی دوبارہ زندہ ہوگی یعنی انقطاع حیات کی ایک میعاد گزرنے کے بعد وہ پھر جی اٹھی لیکن یہ اعادہ انسان کا نہیں ہوا نہ اس کی روح کا کیونکہ انسان خود مستقل ایک چیز ہے دوسرا مادہ جو انسان نہیں بنی جو اس میں ہے اس کے تمام اجزاء بدلتے رہتے ہیں یا اکثر اجزاء تو بدل ہی جاتے ہیں جو غذا کی وجہ سے بنتے رہتے ہیں اور انسان اپنی روح و نفس کے اعتبار سے وہی ہوتا ہے جو پہلے تھا جب حیات یا روح اس سے معدوم ہو گئی تو اب عدم کا عود کرنا تو سمجھ میں نہیں آ سکتا البتہ اس کے از سر نو قائم ہونا سمجھ میں آ سکتا ہے اور جب اللہ تعالیٰ نے انسان کی حیات مٹی ہی سے پیدا کی ہے جس سے درخت یا گھوڑے یا پودے کا جسم بھی تشکیل پاتا ہے تو یہ انسان کی پہلی تخلیق ہوگی غرضیکہ معدوم کا عود کرنا تو کبھی معقول نہیں ہو سکتا عود کرنے والا تو وہی ہوگا جو موجود ہو یعنی وہ پہلی اس حالت کی طرف عود کیا ہے جو اس سے پہلے حاصل تھی یعنی اس حالت کے مثل کی طرف لہذا عود کرنے والی ہستی مٹی ہوگی جو صفت حیات کی طرف عود کر رہی ہے مگر صرف جسم تو انسان نہیں ہو سکتا کیونکہ غور کیجئے ایک انسان نے گھوڑے کا گوشت کھالیا اس سے اس کا نطفہ بنا جس سے ایک اور انسان ظہور میں آیا تو کیا یہ گھوڑا ہے؟ یا گھوڑا انسان کی شکل میں تبدیل ہو گیا؟ گھوڑا تو صورت کی وجہ سے گھوڑا ہوتا ہے نہ

گوشت آدمی کھاتا ہے تو اب ہمارا بدن بن جاتا ہے تب وہ مادہ کہاں رہا جس کی تقسیم کی جائے؟ ایک آدمی کا جسم بہت سے آدمیوں کے جسم میں تقسیم ہو جاتا ہے پھر یہ جسم بھی تحلیل ہو کر مٹی بن جاتا ہے پھر اس سے پھل پھول پیدا ہوتے ہیں وہ بھی گوشت پوست بن کر ذی حیات اجسام بن جاتے ہیں بلکہ اس کے ساتھ ایک تیسرا محال بھی لازم آتا ہے وہ یہ کہ ابدان سے مفارقت کرنے والی روحیں تعداد میں غیر محدود ہیں اور ابدان کی تعداد محدود ہے تو یہ مواد پوری انسانی روحوں کے لئے کافی نہ ہوگا اور معاملہ کچھ بے تکا سا ہو جائے گا۔

رہی تیسری صورت کہ روح بدن انسانی کی طرف عود کرے چاہے یہ بدن کسی مادے سے ہو کسی مٹی سے بنا ہو تو یہ بھی دو وجہ سے محال ہے۔

(۱) اول یہ کہ وہ مواد جو کون وفساد کو قبول کرتا ہے مقعر فلک قمری میں منحصر ہے اس کے سوا وہ کہیں نہیں پایا جاتا اس پر زیادتی ممکن ہے اس طرح وہ محدود ہے اور ابدان سے مفارقت کی ہوئی روحیں تعداد میں لا محدود تو ان کے لیے یہ مواد کافی ہوگا

(۲) دوسرے یہ کہ مٹی جب تک کہ وہ مٹی ہے تدبیر نفس کو قبول نہیں کر سکتی پہلے تو ضروری ہے کہ عناصر میں امتزاج پیدا ہو جو نطفے کے امتزاج کے مشابہ ہوتا ہے محض لکڑی یا لوہا اس تدبیر کو قبول نہیں کرتے اور انسان کا اعادہ لکڑی اور لوہے کے جسم کی طرف ممکن نہیں کیونکہ انسان کا جسم جب تک گوشت پوست ہڈی اور اخلاط سے مرکب نہ ہو وہ انسان ہی کیسے ہوا؟ اور جب بھی بدن اور مزاج قبول نفس کے لیے تیار ہو جاتے ہیں تو مبادی واہبہ نفس کی جانب سے حدوث نفس کے مستحق ہو جاتے ہیں اسی طرح ایک بدن کے لیے دو روحیں بھی آجائیں گی؟

اور یہ محال ہے اور اسی اصول سے مذہب تناسخ بھی باطل ٹھہرتا ہے اور یہ مذہب دراصل تناسخ ہی ہے کیونکہ یہ اس مفروضے پر مبنی ہے کہ روح جو ایک جسم کے ساتھ معروف اور اس کی تدبیر میں منہمک تھی اور موت کے بعد ایک دوسرے جسم کی تدبیر میں جو جسم اول کا بالکل غیر ہے معروف ہو جاتی ہے تو جس مسلک سے تناسخ کا ابطال کیا جاتا ہے وہی اس مذہب کے ابطال پر بھی جاری ہے۔

اعتراض: تم اس شخص کے قول کو کس طرح باطل ثابت کرو گے جو آخری صورت اختیار کرتا ہے اور یقین رکھتا ہے کہ روح موت کے بعد باقی رہتی ہے اور وہ جوہر قائم بنفسہ ہے اور یہ بات شرعاً خلاف بھی نہیں بلکہ شرع میں اس کی طرف اشارۃً ملتا ہے چنانچہ باری

تعالیٰ کا قول ہے "ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا بل احیاء عند ربھم یرزقون فرحین ۔۔۔ الآیہ" (ان لوگوں کو مردہ مت خیال کرو جو اللہ کی راہ میں مارے گئے ہیں بلکہ وہ زندہ ہیں اپنے رب کے پاس سے وہ رزق دیے جاتے ہیں وہ خوش ہیں ۔۔۔)

اور آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ ارواح صالحین سبز پرندوں کے جسم میں عرش کے نیچے ایک قندیل میں ہیں نیز حدیث میں جو کچھ ارواح کے خیرات و صدقات کا شعور رکھنے کے متعلق وارد ہوا ہے منکر و نکیر کے سوال اور عذاب قبر وغیرہ کے بارے میں جو کچھ مروی ہے وہ سب بقائے روح پر دلالت کرتے ہیں اس کے ساتھ ہی مذہب ہمیں یہ بھی تعلیم دیتا ہے کہ ہم بعث و نشر پر بھی ایمان لائیں۔ اور بعث سے مراد اجسام کا پھر سے حشر ہے اور بعث کئی طرح سے ممکن ہے ایک یہ روح کا عود بدن کی کسی بھی جسم کی طرف ہو چاہے وہ جسم اول کے مادے سے بنا ہو یا اس کے غیر سے یا اس مادے سے جس کی پہلی دفعہ تخلیق ہوئی ہے کیونکہ انسان اپنی روح سے عبارت ہے نہ کہ جسم کے اجزاء تو کہ تبدیل ہوتے رہتے ہیں بچپن سے لے کر بڑھاپے تک دبلے پن سے بھی موٹے پن سے بھی غذا کی تبدیلی سے بھی اور اس کے ساتھ مزاج بھی بدلتا ہے اس کے باوجود انسان وہی رہتا ہے اور یہ مقدور خداوندی ہے تعالیٰ شانہ اور اس روح کو عود کرنا ہوگا کیونکہ روح اپنے آلہ سے محروم ہو کر آلام و لذات سے استفادہ نہیں کر سکتی تھی اب اس کو ایک مماثل آلہ دیا جاتا ہے اور یہی صحیح ترین معنی میں روح کا عود کرنا ہے۔

اور یہ جو آپ نے دعویٰ کیا ہے کہ نفوس غیر متناہیہ ہیں اور معاد متناہی ہے تو غیر متناہی کا متناہی کی طرف عود محال ہے تو یہ بے اصل ہے کیونکہ اس کی بنیاد قدم عالم اور تعاقب ادوار علی الدوام پر ہے لیکن جو قدم عالم کا اعتقاد نہیں رکھتا تو اس کے نزدیک نفوس مفارقہ ابدان متناہی ہیں اور معاد موجود ان کے تناسب کے موافق ہے اگر یہ تسلیم بھی کیا جائے کہ ارواح کی تعداد زیادہ ہے تو خدائے تعالیٰ ایجاد و اختراع کی تدبیروں پر قادر ہے اس بات سے انکار اللہ تعالیٰ کی قدرت تخلیق کائنات سے انکار کے مترادف ہے اور اس کا ابطال مسئلہ حدوث عالم میں گزر چکا ہے۔

اب رہی محال ہونے کی دوسری وجہ یعنی مذہب تناسخ سے مماثلت تو ہمیں الفاظ پر جھگڑا نہیں کرنا چاہیے شرع میں جو کچھ بھی وارد ہے اس کی تصدیق ہم پر واجب ہے خواہ وہ تناسخ ہی کیوں نہ ہو البتہ ہم اس عالم میں تناسخ کا انکار کرتے ہیں رہا بعث و نشر کا معاملہ تو ہم اس سے

ہیں کوئی گوشت بنتا ہے کوئی پٹھا کوئی ہڈی کوئی غضروف کوئی رگ کوئی چربی پھر اس سے آنکھ بنتی ہے جس کے مزاج کے لحاظ سے سات مختلف طبقات ہوتے ہیں زبان بنتی ہے دانت بنتے ہیں سختی و نرمی کے لحاظ سے باوجود ان کے قریب قریب رہنے کے ان میں تفاوت عظیم ہوتا ہے اور اسی طرح جو جو عجیب عجیب چیزیں فطرت کے تماشا گاہ میں پھیلی ہوئی ہیں ان سب کا وہ انکار اس سے زیادہ شدت کے ساتھ کرتے جتنا کے ملاحدہ عالم آخرت کا کرتے ہیں اور کہتے ہیں "اءذا کنا عظاما نخرة الآیة" کیا ہمیں زندہ کیا جائے گا جب ہم بوسیدہ ہڈیاں ہو جائیں گے"۔

مگر بعض اس بات پر غور نہیں کرتے کہ آخر انہیں کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ اسباب وجود اس کے مشاہدوں کے حد تک محدود ہیں کیا تعجب ہے کہ اجسام دوبارہ زندہ کیے جانے کا کوئی ایسا اسلوب ہو جس کا اس نے کبھی مشاہدہ نہ کیا ہو چنانچہ بعض روایتوں میں آیا ہے کہ قیامت کے قریب زمین پر زبردست بارش ہوگی جس کے قطرے نطفوں کے قطروں کے مشابہ ہوں گے اور مٹی میں گھل مل جائیں گے وہاں سے اجسام انسانیہ پیدا ہوں گے تو کوئی تعجب نہیں کہ اسباب الٰہیہ میں کوئی بات اسی کے مشابہ ہو اور ہم کو اس کی اطلاع نہ ہو اور اس سے اجسام کا بعث ہو اور ان میں استعداد پیدا ہو جائے کہ پچھلی ارواح کو پیدا کر لیں کیا اس امکان کے انکار کی کوئی وجہ ہو سکتی ہے؟ سوائے خالص تعجب و حیرت کے کچھ ہاتھ آ سکتا ہے؟

اگر کہا جائے کہ فعل الٰہی کا ایک غیر متغیر مقرر طریقہ ہوتا ہے اسی لئے خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے "وما امرنا الا واحدة کلمح البصر" (ہمارا کام تو بس ایک ہی بات ہے) جیسے آنکھ کی جھپک) فرمایا گیا ہے "ولن تجد لسنة الله تبدیلا" یعنی تم اللہ کے قانون میں کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے اگر یہ اسباب جن کے امکان کا تم دعویٰ کر رہے ہو واقعۃ موجود ہوں تو چاہیے کہ یہ کبھی نہ آئیں اور بار بار ان کی تکرار لامتناہی طور پر ہوگی اور کائنات میں ظہور و ترقی کا موجودہ نظم بھی لامتناہی ہوگا۔

مکرر ہونے کے اس اعتراف کے بعد اس بات پر بھی کوئی تعجب نہیں ہونا چاہیے کہ طویل مدت کے بعد کاروبار کے طریقے ہی بدل جائیں مثلاً ہزار سال بعد قانون قدرت اپنی روش ہی بدل دے لیکن یہ تبدیلی بھی دائمی اور ابدی ہوگی قانون قدرت کی اس صنعت کی بنا پر کہ وہاں تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اور یہ بات اس وجہ سے ہوگی کہ فعل الٰہی مشیت الٰہی سے صادر ہوتا ہے اور مشیت

اپنی ذاتی حیثیت سے متعدد نہیں ہے نہ جہت کے اختلاف کے ساتھ اس کے نظام میں کوئی اختلاف پیدا ہو جائے جو اس سے صادر ہوگا خواہ وہ کسی شکل میں ہو انتہائی طور پر مکمل ہوگا نہ کہ اس کی ابتداء و انتہا ایک ہی نظم پر ہوگی جیسا کہ ہمارے سبب و مسببات میں ہمارا مشاہدہ ہوگا

اگر تم توالد و تناسل کی موجودہ ترتیب جو جاری ہے عادت ہی کو جائز قرار دیتے ہو یا اس نہج کے اعادہ کو چاہے جتنا ہو نہ حصول نے بعد ہو بلکہ تکرار و دوام جائز ہے تو پھر تمہیں قیامت و آخرت کے عقیدہ سے دست بردار ہونا چاہیے اور ان چیزوں سے کہ جن پر ظاہر شریعت دلالت کرتی ہے کیونکہ ان سے یہ لازم آتا ہے کہ ہمارے اس وجود سے پہلے بار بار قیامت آچکی ہے بار بار حشر و نشر کا معاملہ ہو چکا ہے اور پھر بار بار ہوگا وھلم جرا الی لانہایۃ۔

لیکن اگر تم کہتے ہو کہ سنت الٰہیہ کسی مختلف چیز میں جنس بدل سکتی ہے اور یہ تبدیلت جو تین کی ہی اور امکانات کی مدت تین ادوار میں تقسیم ہو سکتی ہے۔

(۱) پیدائش عالم سے پہلے جبکہ اللہ تعالیٰ موجود تھا عالم نہ تھا۔

(۲) عالم کی پیدائش کے بعد

(۳) اختتام یعنی جہانی حشر

اب یہ تمہارا نظم و ہم آہنگی کو باطل قرار دے گا کیونکہ یہ سنت الٰہیہ کو قابل تغیر سمجھتا ہے۔ لیکن یہ تو محال ہے اگر اس کا امکان ہوتا تو یہ کسی مشیت یا ارادہ کے متعلق ہوگا جو اختلاف احوال سے ہوا کرتا ہے لیکن مشیت ازلیہ کا تو ایک مقرر طریقہ ہوتا ہے جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی فعل الٰہی مشیت الٰہیہ کے متوازی ہوتا ہے اور مشیت ایک ہی سنت پر جاری ہوتی ہے اور مختلف زمانوں کی نسبت سے مختلف نہیں ہو سکتی۔

فلسفی یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمارا یہ قول خدائے تعالیٰ کے ہر چیز پر قادر ہونے کے عقیدہ کے خلاف نہیں ہے کیونکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ بعث و نشور اور تمام امور ممکنہ پر قادر ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ چاہے تو کر سکتا ہے ہمارے قول کے صدق کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ کرے یا ارادہ کرے ان کا ارادہ کرنا ہو۔ یہ بات ایسی ہے جیسی کہ مثلاً کہیں کہ کوئی شخص اپنی گردن کاٹ لینے یا پیٹ چیر لینے پر قادر ہے اس معنی میں اس کی تصدیق ہوتی کہ اگر وہ چاہے تو ایسا کر سکتا ہے لیکن ہم جانتے ہیں کہ وہ ایسا نہ چاہے گا اور نہ کرے گا ہمارا قول کہ وہ نہ چاہے اور نہ کرے گا ہمارے اس قول کا متناقض نہیں ہے کہ وہ قادر ہے اس معنی میں کہ اگر وہ چاہے تو کر سکتا ہے کیونکہ حملیہ شرطیہ کے متناقض نہیں ہوتی جیسا کہ منطق میں مذکور ہے کیونکہ ہمارا

قول کیا کرو وہ یہ ہے تو کرے گا شرعی موجب ہے اور ہمارا قول کہ نہیں چاہا اور نہیں کیا دونوں قضیہ سالبہ ہیں اور سالبہ محضہ موجبہ شرطیہ کا مناقض نہیں ہوتا۔

لہٰذا اگر دلیل یہ ثابت کرتی ہے کہ اس کی مشیت ازلی ہے اور متغیر نہیں ہوتی تو یہ بھی ثابت کرتی ہے کہ امرالٰہی کی اجرائی انتظام و انضباط کے ساتھ تکرار وجود ہی ہوا کرتی ہے اگر وقت کی اکائیاں مختلف بھی ہوں تو اس کا اختلاف بھی نظم و ضبط کے تحت ہی ہوگا اور اسی میں تکرار دور و اس کے سوا ناممکن ہے۔

جواب ہمارا یہ ہے کہ یہ مسئلہ قدم عالم ہی کے مسئلہ سے متعلق ہے کہ مشیت قدیم ہے لہٰذا عالم کو بھی قدیم ہونا چاہیے اور ہم اس چیز کو باطل ثابت کر چکے ہیں اور بتلا چکے ہیں کہ مراتب کا فرض کرنا بعید از قیاس نہیں ہو سکتا جو یہ ہیں۔

(۱) خدائے تعالیٰ کا وجود تھا اور عالم نہ تھا۔ (۲) پھر اس نے عالم کو زیر مشاہدہ نظام کے مطابق پیدا کیا پھر از سر نو دوسرا نظم شروع کرے گا جس میں جنت و دوزخ کا وعدہ کیا گیا ہے (۳) جب تمام چیزیں معدوم ہو جائیں گی اور صرف اللہ تعالیٰ باقی رہے گا مفروضہ بالکل ممکن ہے گو شریعت یہ بتلاتی ہے کہ جنت دوزخ کا ثواب وعقاب دائمی ہوتا ہے یہ مسئلہ خواہ وہ کسی طرح سے مشکل کیا جائے دو مسئلوں پر مبنی نظر آتا ہے (۱) حدوث عالم اور حصول حوادث کا جواز قدیم سے۔

(ب) خرق عادات مسببات کے تعلق کی وجہ سے جو سببات کے بغیر تخلیق کیے گئے ہوں یا اسباب کی وجہ سے مگر دوسرے غیر متعارف طریق پر ہم ان دونوں مسئلوں کا فیصلہ کر چکے ہیں

واللہ اعلم بالصواب۔

خاتمہ

اگر ہم سے کوئی پوچھے کہ تم ان فلسفیوں کے مذاہب کی تفصیل تو کر چکے اب ان کے کفر و اسلام کے متعلق تمہارا کیا خیال ہے؟ کیا تم ان کو کافر اور واجب القتل قرار دیتے ہو؟

تو ہم کہتے ہیں کہ صرف تین مسئلوں میں ہم ان کو کافر سمجھتے ہیں۔

(ا) مسئلہ قدم عالم اور ان کا یہ قول کہ جواہر تمام قدیم ہیں!

(ب) ان کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ جزئی معلومات کا احاطہ نہیں کر سکتا۔

(ج) ان کا انکار حشر اجساد و بعث و نشر۔

یہ تین مسائل ہیں جو اسلام کے اصولی عقائد سے متصادم ہیں ان کا معتقد گویا کذب انبیاء کا معتقد ہے اور ان کا یہ کہنا کہ جنت و دوزخ کی تشبیہات صوری جمہور عوام کی محض تفہیم و ترغیب کے لئے ہیں ان کی کوئی حقیقت نہیں تو یہ صریح کفر ہے جس کا مسلمانوں کے فرقوں میں سے کوئی بھی اعتقاد نہیں رکھتا۔

رہے ان تین مسئلوں کے سوا باقی امور جیسے صفات الٰہیہ میں تصرف اعتقاد توحید کو حرف اول یعنی قائل التشکیک خیالوں پر قائم کر دیا تو یہ قریب قریب معتزلہ کے مذہب کے مماثل ہیں تلازم اسباب طبعیہ کے بارے میں ان کا مذہب وہی ہے جس کی معتزلہ نے مسئلہ تولد میں تصریح کی ہے اور دوسری باتیں جو فلسفیوں سے نقل کی جاتی ہیں ان کا بھی یہی حال ہے کوئی نہ کوئی اسلامی فرقہ ان کی تکرار کرتا نظر آتا ہے جو شخص اہل بدعت قسم کے اسلامی فرقوں کی تکفیر کرتا ہے تو ان کی بھی کر سکتا ہے اور جو تکفیر سے توقف کرتا ہے وہ صرف انہیں تین مسئلوں میں ان کی تکفیر کرتا ہے ہمارا یہ مقصود نہیں کہ اہل بدعت دعویٰ کے مسلمان ہونے یا نہ ہونے پر غور کریں اور نہ ہم یہ تحقیق کرنا چاہتے ہیں کہ ان کی کن بدعات کو حسنہ یا سیئہ قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ اس مسئلہ پر گفتگو اس کتاب کے مقصد سے خارج ہے خدائے تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ہمیں سیدھے راستے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

تمت

تعلیقات

صفحہ ۲ سطر ۱ : اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ غزالی نے عقلی تگ و دو کو بالکل غیر ضروری قرار دیا ہے اور اس سے قطعی دست برداری کو وہ رائے صواب سمجھتے ہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو حقیقت کی طرف پہنچانے والا ایک وسیلہ تسلیم کرتے ہیں جیسا کہ عقلی مدرکات اور صوفیانہ مسلک کے ساتھ مقصود کی طرف بڑھنے کا واقعہ خود ان پر گزرا۔

صفحہ ۳ سطر ۱ : "الٰہی" کی وجہ تسمیہ میں مختلف اقوال ہیں بعض کہتے ہیں کہ سب سے پہلے اسی نے الٰہیات کو نظری فلسفہ کے طور پر پیش کیا بعض کہتے ہیں کہ آپ جیسے دیوتاؤں کے خاندان سے اس کا تعلق ہے۔

صفحہ ۷ سطر ۹ : میں فلسفیوں کے اس اصول سے واقف نہیں ہوں جس کا غزالی دعویٰ کرتے ہیں اور اس کو ان کی طرف منسوب کرتے ہیں ہاں میں یہ جانتا ہوں کہ فلسفیوں کا ایک طریقہ تربیت ہوتا ہے جس پر وہ اپنے تلامذہ کو چلاتے ہیں وہ یہ کہ علوم نظریہ ان کے پاس اسی طرح ہیں جس طرح کہ غزالی نے بھی مقاصد الفلاسفہ میں ان کی تقسیم کی ہے یعنی وہ تین قسم کے ہوتے ہیں (۱) امور معقولہ جو مادہ اور زمانہ کے قابل تغیر و حرکت اقسام سے علیحدہ ہے ہیں جیسا کہ ذات باری تعالیٰ .... الخ ، اور جو مادہ سے متعلق ہیں اس صورت میں (الف) یا تو وہ کسی معین مادہ کے محتاج ہیں حتیٰ کہ اس سے بے تعلق ہونا قوت واہمہ کیلئے ممکن نہیں جیسے انسان ... الخ (ب) یا یہ کہ انہیں معین مادہ سے بے تعلق سمجھنا ممکن ہے جیسے مثلث و مربع کی شکل ... الخ .... پس یہ امور جیسے مثلث و دیگر اشکال ایسے ہیں کہ ان کے وجود کا قوام بغیر معین مادہ کے تصور ہوگا لیکن وجود میں ان کیلئے کسی خاص مادہ ...... : کو متعین نہیں کیا جاتا انسان کی طرح نہیں کہ اس کا مفہوم معین مادہ کے بغیر ذہن میں قرار نہیں پاتا ..... اور اس چیز کا علم جس میں اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ وہ مادہ سے بالکلیہ غیر متعلق ہے وہ علم الٰہیات ہے اور اس چیز کا علم جس کے بارے میں اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ وہ مادہ سے بے تعلق ہے جو وہم میں نہ کہ خارج میں تو وہ علم ریاضی ہے اور اس چیز کا علم جس کے بارے میں اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ وہ معین مادہ سے بے تعلق نہیں ہو سکتا وہ علم طبعیات ہے۔ یہی ہیں علوم جیسا کہ آپ

دیکھتے ہیں اور عجیب کہ غزالی نے خود مقاصد الفلاسفہ میں ذکر کیا ہے اپنے موضوع کے اعتبار سے ترتیب دیئے گئے ہیں علم الٰہیات اعلیٰ علم کہلاتا ہے کیونکہ فلسفی اس سے ابتدا نہیں کرتا بلکہ آخر میں اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور علم ریاضی اوسط علم کہلاتا ہے یعنی اس کی طرف پہلے اور بعد میں توجہ کی جاتی ہے اور علم طبیعی ادنیٰ علم کہلاتا ہے کیونکہ اس کی طرف ابتداء ہی سے توجہ کی جاتی ہے علم طبیعی کی طرف جو خالص مجردات کے بارے میں بحث کرتے ہیں ذہن کا مائل ہونا ضروری ہے مگر درمیانی منزل (ریاضی) سے گزرے بغیر یہ نہیں ہوتا کیونکہ ریاضی ان امور سے بحث کرتی ہے جو اگرچہ مادے سے قدرتی طور پر مجرد نہ ہوں تو ذہنی طور پر ان کو الگ کیا جاتا ہے اس طرح وہ زینے کی طرح ہوتی ہے جس کے ذریعہ علم اعلیٰ کی طرف رسائی ہوتی ہے۔ یہی فلسفیوں کا مقصد ہے اس کی افلاطون کے اصول جمہوریت بھی تائید کرتے ہیں یعنی ایک علم سے دوسرے علم کی طرف اور ایک فن سے دوسرے فن کی طرف تدریجی ترقی کرنا، نیز وہ عبارت بھی اس کی تائید کرتی ہے جو یہ فلسفی اپنے مدارس کے دروازوں پر لکھا کرتے تھے یہاں وہ شخص داخل نہیں ہو سکتا جو علم ریاضی سے آشنا نہ ہو پس اس روشنی میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ فلسفیوں نے جو یہ طریقہ ایجاد کیا تھا کہ الٰہیات میں غور و فکر کرنے والے کے لئے منطق و ریاضی کی تحصیل اچھی طرح کر لینی چاہیئے تو اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ طالب علم کا ذہن علم صحیح کے لئے آمادہ ہو جائے ایسا نہیں جیسا کہ غزالی نے خیال کیا کہ وہ ریاضی کے ذریعہ ایک قسم کا چکر دے کر طلب کو اپنے دام میں لے آتے ہیں میری نظر میں تو معاملہ صاف ہے اس میں کوئی پیچیدگی نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ وہ فلسفیانہ مشکلات کی گرہ کشائی کے لئے تیار ہو تو فلسفی اس کے لئے علوم ریاضی کی شرط لگاتے ہیں اور یہ معقولات شرط ہے ہاں اگر عقائد کو فلسفہ کے غیر پیچیدہ طریقہ پر منوانا ہوتا تو اس کے لئے ریاضی کی ضرورت نہیں بلکہ صرف کتاب و سنت کی طرف توجہ کرنا کافی ہے۔

ص ۲۶ سطر ۱۵ (۴) ابو النصر فارابی (۲۶۰ھ) تا (۳۳۹ھ) فاراب الاصل ہے ذریعہ فاریاب ضلع خراسان میں پیدا ہوا بعض لوگ اس کا مقام ولادت شہر اطرار (ضلع ماوراء النہر) بتاتے ہیں۔

ص ۲۶ سطر ۱۵: (۵) ابو علی ابن سینا الملقب بہ شیخ الرئیس (۳۷۰ھ) تا (۴۲۸ھ) مشہور طبیب و فلسفی تھا صوبہ ماوراء النہر میں پیدا ہوا۔

صفحہ سطر : (۶) معتزلہ مسلمانوں کا ایک فرقہ تھا جو اپنے آپ کو اصحاب عدل و توحید بھی کہتا تھا پھر اس کی کئی شاخیں ہو گئیں لیکن سب کے سب بعض امور پر متفق تھے مثلاً خدا کی ذات پر زیادتی صفات کی نفی کیونکہ ان کے پاس خدا عالم بالذات قادر بالذات ہے نہ کہ بالصفات اور مثلاً کلام الٰہی حادث ہے مخلوق ہے ایک حیثیت سے یعنی حرف و صوت کی حیثیت سے وہ ظاہری آنکھ سے قیامت میں بھی نظر نہیں آ سکتا وہ مخلوق سے کسی حیثیت سے بھی مشابہ نہیں ہے بندہ خالق خیر و شر ہے خدائے تعالیٰ کی طرف خیر کی نسبت تو کی جا سکتی ہے مگر شر کی نہیں خدا اور حکیم بندہ کے لئے سوائے خیر اور مصلحت کے کچھ نہیں کرتا بندہ ہی شر کا خالق اور اس کا ذمہ دار ہے وغیرہ وغیرہ۔ مصحح

صفحہ سطر (۷) فرقہ کرامیہ ابو عبداللہ محمد بن کرام کے پیروؤں کا نام ہے یہ لوگ خدا کے جسم و حیز کے قائل تھے کہ وہ عرش پر بیٹھا ہوا ہے اور اس سے جہت علیا کی طرف سے مماس ہے اور اسی قسم کے اور ہذیانات صاحب مقالات الاسلامیین لکھتے ہیں یہ مرجیہ کے تیرہویں فرقے کا نام ہے جو کہتے ہیں کہ کفر نام ہے زبانی انکار خدا کا نہ کہ قلبی انکار کا وغیرہ وغیرہ

صفحہ سطر (۸) فرقہ واقفیہ: صاحب مقالات الاسلامیین کے بیان کے موافق یہ روافض کا پانچواں فرقہ تھا جو موسیٰ بن جعفر ثانی امام کو قیامت تک زندہ اور کہیں پوشیدہ مانتا ہے اور یقین رکھتا ہے کہ ایک روز ان کا ظہور ہوگا اور مشرق سے مغرب تک ساری روئے زمین کے وہ حاکم ہوں گے موسیٰ بن عبدالرحمن جب ان سے مناظرہ کرتے تھے تو کہتے کہ یہ لوگ میرے نزدیک بارش سے بھیگے ہوئے کتوں کی طرح ہیں۔

مصحح

صفحہ سطر : (۹) ملا جلال الدین دوانی نے افلاطون کی اس اختلافی رائے پر روشنی ڈالی ہے اور کہا ہے کہ حدوث عالم کے بارے میں جو قول نقل کیا جاتا ہے سمجھا جاتا ہے کہ اس سے مراد حدوث ذاتی ہے اور میں نے فلاسفہ اسلام سے کسی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی کتاب دیکھی ہے جو اس تاریخ سے پہلے لکھی گئی ہے (یعنی تاریخ کتابت سے چار سو برس پہلے تصنیف کی گئی ہے) اور اس میں یہ مصنف افلاطون سے نقل کر کے لکھتا ہے کہ تمام فلسفی قدم عالم پر متفق ہیں سوائے ایک شخص کے اور اس کتاب کا مصنف کہتا ہے کہ ارسطو کی مراد اس شخص سے افلاطون ہے پھر تو حدوث ذاتی پر اس کی رائے کو محمول کرنا ممکن نہیں۔

عبارت مذکورہ کے معنی یہ ہوں گے کہ افلاطون کے سوائے تمام فلسفی قدم عالم کی رائے

پر مشتمل ہیں صرف افلاطون ہی عالم کے حدوث زمانی کا قائل ہے قاعدہ استثنار کے مقتضا سے فلسفیوں کی رائے قدم ذاتی پر محمول ہو گی مگر یہ اس کے خلاف ہے پھر اس حدوث کی روایت افلاطون کی ارواح انسانی کے قدم اور بعد مجرد کے قدم کے بارے میں بھی اس کی شہرت کے خلاف ہے۔

مقصد اول

موضع مطلوبہ: (۱۰) فلسفیوں کے دلائل اور ان کے ساتھ غزالی کے مناقشہ کو معلوم کرنے سے پیشتر بہتر ہے کہ اس دعوے سے واقفیت حاصل کی جائے جس کو یہ دلیل پیدا کرتی ہے متکلمین کا یہ قول مشہور ہے کہ عالم (یعنی موجودات کا وہ حصہ جو ذوات وصفات خداوندی کے سوا ہو) حادث ہے" اور فلاسفہ کے اس دعوے کی مخالفت کرتے ہیں اس حیثیت سے نہیں کہ عالم ان کے پاس قدیم ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ اس کے ایک حصہ کو وہ قدیم سمجھتے ہیں اور یہاں ان کے دو مسلک ہو جاتے ہیں۔

مسلک (ا) جو اشیاء کا شمار اور ان کا حساب کرتا ہے اور ان میں سے ہر ایک کیلئے ایک خاص دلیل لاتا ہے جو اس کے قدم ہونے کو واضح کرتی ہے۔

مسلک (ب) متکلمین کے دعوے کے بطلان کے لئے یہ کافی سمجھا جاتا ہے کہ اس کی تصویر سالبہ کلیہ کے لباس میں اسی طرح کھینچی جائے کہ کوئی چیز عالم میں سے قدیم نہیں ہے اور جب سلب کلی باطل ہو جائے تو اس کا نقیض ثابت ہو جائے گا جو ایجاب جزئی ہے یعنی بعض عالم قدیم ہے اور یہی مطلوب ہے۔

اور غزالی نے مذہب فلاسفہ کی تصویر کھینچنے میں مسلک ثانی ہی کو سہولت کی خاطر اختیار کیا ہے اور اس بیان کے لئے کہ فلاسفہ کے نزدیک عالم میں کیا چیز حادث ہے اور کیا چیز قدیم ہے (اور ان کے نزدیک کیفیت نشو و ارتقائے عالم کیا ہے؟) یہ تلخیص پیش کی ہے مبداء اول کے وجود سے عقل اول نے فیضان پایا ہے اور عقل موجود قائم بالذات ہے کوئی جسم نہیں نہ کسی جسم میں منعکس ہے اپنی ذات کا علم رکھتی ہے اپنے مبدا کا علم رکھتی ہے اور اس کے وجود کے ساتھ ہی تین چیزیں لازم آتی ہیں عقل ثانی اور نفس فلک اقصی اور جرم فلک اقصی اور یہ اس لئے کہ وہ عقل اول ہے اپنی ذات اور مبدا کو جانتی ہے اور اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن الوجود ہے اور یہ تینوں جہات مختلف ہیں اور ہر جہت سے ایک شے صادر ہوتی ہے اعلی سے اعلی ادنی سے ادنی اور عقل ثانی سے بھی تین امور اسی قسم کے لازم آتے ہیں اور اسی طرح یہ سلسلہ چلتا ہے اور

بالآخر عقل عاشر پر منتہی ہوتا ہے جس کا نام عقل فعال بھی ہے اسی سے مادہ قابل کون و فساد فلک قمر کے مقعر میں صادر ہوتا ہے پھر یہ مادہ حرکات کواکب کے وسیلہ مختلف قسم کے امتزاجات حاصل کرتا ہے جس سے معدنیات نباتات وحیوانات ظہور میں آتے ہیں اور اصل ان موالید ثلاثہ کی عناصر اربعہ یعنی مٹی پانی ہوا اور آگ ہیں اور عالم علوی کے مشتملات یہ ہوتے ہیں عقول عشرہ نفوس تسعہ افلاک تسعہ اور عالم سفلی کے مشتملات سے تو یہی مادہ ہے جو عناصر اربعہ پر منقسم ہوتا ہے پس عقول اور نفوس فلکیہ اور اجسام فلکیہ اپنے مادہ اور صور جسمیہ و نوعیہ اور اشکال و اضوار کے ساتھ اور عناصر اپنے مادہ کے ساتھ اور اس کی صور جسمیہ یہ سب ان کے نزدیک قدیم ہیں رہ گئیں عناصر کی صور شخصیہ اور اعراض تو یہ حادث ہیں اور عناصر کی صور نوعیہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ ان سے تبادلہ میں منتقل ہوتی ہیں

صفحہ

سے سطر ۱۰(۱۱) ارادہ قدیم کی طرف نسبت کرتے ہوئے کہ وہ جب عدم ہے دو احتمالوں کا ذکر کیا جاتا ہے۔

(ا) ارادہ قدیم عالم کے عدم سے متعلق ہوا، بعد اسکے کہ نہیں ہوا تھا تو یہ بات حالت قدیم میں تغیر کی طرف موڈی ہوتی ہے۔

(ب) ارادہ قدیم ازل ہی سے ایسے وقت سے متعلق تھا جبکہ وہ معدوم تھا اور تغیر حالت قدیم میں لازم نہیں ہو پاتا اور یہ وہی احتمال ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے (کہ وہ اس حالت کی طرف موڈی ہوگا) پھر اس حالت میں انقلاب ہوا تو فلاسفہ نے مسئلہ اولی میں جو استدلال کیا ہے کہ وجود حادث کا صدور قدیم سے محال ہے وہی استدلال عدم حادث کا صدور قدیم سے محال ہونے پر بھی ہوتا ہے اس عبارت میں ایک قسم کی کمزوری ہے جو ظاہر ہے۔

صفحہ

۳۳ ی سطر ۲(۱۲) یعنی جب معلول اول کی عقل اس کے نفس کی ذات کے سوا...... ..
ہو تو دو محال لازم ہونگے ایک محال اللہ تعالی کے بارے میں وہ ہے کثرت کا اس کی ذات میں پایا جانا دوسرا محال معلول کے بارے میں اور وہ ترجیح و تخصیص ہوگی باوجودیکہ فلاسفہ اس کے قائل نہیں ہیں۔

صفحہ

۳۳۳ سطر (۱۳) ابتداء مسئلہ سے یہاں تک مذہب فلسفیوں کا بتلایا گیا ہے تو پھر امام

صاحب کی کتاب مقاصد الفلاسفہ کی بھلا کیا قیمت رہ جاتی ہے جس کے مقدمہ میں وہ لکھتے ہیں
بعد حمد و صلوۃ کے واضح ہو کہ میں یہاں فلسفیوں کے لغو باتوں کا پردہ چاک کرنا چاہتا ہوں اور ان
کے آراء کا تناقض اور ان کے مکر و حیل کی حقیقت کو واضح کرنا چاہتا ہوں مگر یہ بھی واقعہ ہو سکتا
ہے جب کہ ناظر کو ان کے خیالات و معتقدات پر پہلے آگاہی ہو جائے کیونکہ فساد مذہب کی
اطلاع بغیر اس کے اصولوں پر وقوف کے محال ہے بلکہ وہ اندھیرے میں نشانہ اندازی کے برابر
ہے اس لئے میں ان کی لغویات کی پردہ دری کرنے سے پہلے تھوڑا سا بیان ان کے مقاصد نظری
کے متعلق (جو مختص ہو گا ان کے علوم منطقی و طبیعی و الٰہی سے) پیش کرنا چاہتا ہوں تا کہ ناظرین
خود حق و باطل کا تصفیہ کرلیں یہاں صرف ان کی غایت کلام کی ایک مختصری تفہیم کر دیتا ہوں ان
کی حشو و زوائد کو ترک کر کے جو خارج عن المقصد ہیں میں بر سبیل نقل و روایت کا کلام مع دلائل
پیش کر دینا چاہتا ہوں الخ)۔

میں کہتا ہوں کہ جب غزالی رحمہ اللہ نے ایک کتاب ان خاص مذہب فلسفہ کے بیان
میں اس کے شافی رد کے ساتھ لکھدی تھی تو یہاں ان کے مذہب کی ترجمانی اس طویل سے ان کا
کیا منشا تھا؟ دوسرے خیال میں جو چیز کہ غزالی کو کتاب مقاصد الفلاسفہ لکھنے پر داعی ہوئی وہ
صرف وہی نہیں ہے جس کا انھوں نے اس کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے بلکہ اس کے علاوہ ایک
دوسری ہی شے ہے ان کا وہ بیان غور طلب ہے جو انھوں نے ایک کتاب کا (جو مذہب باطنیہ
کے رد میں لکھی گئی ہے) سبب تالیف بیان کرتے ہوئے لکھا ہے۔ میں نے ان کی کتابیں حاصل
کرنا شروع کیں ان کے مقالے جمع کرنا شروع کیے مجھے بعض ان کے نئے خیالات بھی ملے
جو ہمارے ہمعصر لوگوں کی ذہنی کاوش کا نتیجہ تھے اور جو ان کے سلف کے طریق و اصول پر نہ تھے
پس میں نے ان خیالات کو جمع کرنا شروع کیا اور انھیں ایک باقاعدہ ترتیب کے ساتھ لکھتا گیا،
ان کے بالمقابل تحقیق و تسلیم شدہ خیالات بھی درج کرتا گیا اس کے ساتھ ساتھ ان کا جواب
بھی لکھتا گیا اس پر اہل حق بگڑ بیٹھے کہ میں نے ان کے دلائل و بیانات کو واضح کر کے بڑی غلطی
کا ارتکاب کیا ہے کیونکہ اس سے تو اس کے مذہب کی تائید ہونے لگی ہے اور جن دعاوی سے
مخالف پہلو ان ناواقف تھا آپ نے گویا اس کو واقف کرا دیا گیا ہے کہا گیا کہ تمہاری اتنی تحقیق اور
ان کی طرف سے اتنی صاف صاف ترجمانی خود ان کے حق میں تائید کا پہلو بن رہی ہے ایک
اعتبار سے میں ان کے بگڑنے کو درست سمجھتا ہوں جیسا کہ احمد بن حنبل رحمہ اللہ بھی حارث
المحاسبی رحمہ اللہ پر خفا ہوئے تھے جب کہ آپ نے ان کی کتاب (رد معتزلہ) میں ان کے آگے پیش کی

تی اور واضح کیا گیا کہ بدعتیوں کا رد تو فرض ہے: احمد نے جواب دیا کہ تم نے پہلے تو ان کے شبہ کو
نقل کیا پھر اس کا جواب دیا کیا تمہیں اس امر پر اطمینان حاصل ہو چکا ہے کہ تمہارا دماغ پہلے
شبہ ہی کے دام میں گرفتار نہیں ہو جائے گا اور آپ کے جواب کی طرف التفات بھی نہ کرے گا اور
اس کی پیچیدگی اس پر واضح نہ ہو سکے گی۔

پھر غزالی لکھتے ہیں جو بھی احمد نے جواب دیا درست ٹھیک ہے مگر اسی وقت تک جب کہ
شبہ منتشر نہ ہوا ہو مگر جب شبہ منتشر اور مشہور ہو چکا ہو تو اس کا جواب دینا بھی واجب ہو گیا اور
جواب اس وقت تک مستحسن نہیں جب تک خود مخالف کے مذہب کو صاف صاف طور پر بتلایا جائے ہاں
البتہ شبہ کے بتلانے میں تکلف نہ کرنا چاہیے اور میں بھی یہاں تکلف نہ کروں گا ان شبہات کو
میرے ایک ملاقاتی نے بیان کیا تھا جو انہی مخالف عقیدہ لوگوں کی جماعت سے اپنا تعلق پیدا کر
لیا تھا اس نے مجھ سے بیان کیا کہ ہمارے لوگ آپ حضرات کی ان تصنیفات پر جو ہماری رد
میں لکھی جاتی ہیں ہنستے ہیں کہ خود تو ہمارے خیالات کو سمجھ نہ سکے اور گئے تردید کرنے اس لئے
میں نے پسند نہیں کیا کہ ان کی اصل حجت سے غافل رہ کر جواب دوں اسلئے میں نے ان کو
یہاں کامل طور پر نقل کر دیا ہے تاکہ میرے متعلق یہ گمان نہ ہو کہ میں نے ان خیالات کو سنا تو
ہے مگر سمجھا نہیں اس لئے بھی میں نے انہیں صاف طور پر لکھ دیا اور تا بامکان ان کے خیالات
کی حمایت معلوم کر لی پھر دلائل قاطعہ سے ان کے فساد کو واضح کرنے کی طرف متوجہ ہوا۔

پس جس اصول پر کہ غزالی مذہب باطنیہ کے خیالات کو تردید سے پہلے درج کرتے
رہے اسی اصول پر فلسفیوں کے خیالات کی بھی انہوں نے ترجمانی کی اسی طریقہ سے نہیں جیسا
کہ انہوں نے متن مقاصد الفلاسفہ کے مقدمہ میں لکھا ہے کیونکہ غزالی اچھی طرح جانتے تھے کہ ان
سے پہلے متکلمین فلسفیوں کی رد میں کامیاب نہیں ہوئے تھے کیونکہ وہ ان کے مذہب ہی کو پوری
طرح پر سمجھے نہ تھے جیسے جو غزالی کہتے ہیں؟ متکلمین کی کتابوں میں ان کے (یعنی فلسفیوں) کے
بیانات میں سے کچھ بھی نہ تھا باوجودیکہ وہ ان کی تردید برابر کئے جا رہے تھے ہاں یہاں کچھ
مبہم اور مسخ شدہ بیانات ضرور تھے جن کا تناقض و فساد بالکل ظاہر تھا جن کو ایک جاہل عامی بھی
اپنی طرف منسوب کرنا پسند نہیں کرتا چہ جائیکہ فلسفیوں کی طرح دقیقہ رس افراد اس لئے میں نے
مناسب سمجھا کہ ان کے بیان میں در آنے سے پہلے ان کے خیالات کی تہ تک پہنچ جاؤں اور ان کی
ناظر کو بھی اطلاع کر دوں ورنہ بلا سمجھے بوجھے لڑنا اندھوں کی طرح ناحق چلانا ہے اور عجیب بات
ہے کہ غزالی اس کتاب میں بہت سی چیزیں بلا جواب تشنہ چھوڑ دیتے ہیں اور بعض وقت تو ان

چیزوں کو پیش کرتے ہیں جو اگلے اور فلسفیوں کے، بعض مختلف فیہ نہیں ہیں ان کے مسائل متعلق تو پیش کرتے ہیں مگر ان میں سے کسی کی شافی تردید نہیں کرتے مسائل طبیعیہ تو ہیں مگر ان میں سے صرف چند کی تردید کرتے ہیں پڑھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ وہ کسی دوسری چیز کا محتاج ہے لہذا اس کتاب کی تصنیف سے ان کی دوسری ہی غرض تھی جو فصلوں نے اس کتاب کی تمہید میں لکھی ہے جیسا کہ ہم نے پہلے واضح کر دیا ہے۔

صفحہ ۴۵۵ سطر ۱۱ (۱۴) یہ جو اعتراض امام غزالی نے قدیم فلسفیوں پر کیا ہے اسی قسم کا اعتراض موجودہ زمانے کے فلسفیوں پر بھی کیا جا سکتا ہے جو اپنی عقل سے ماورا طبیعی حقائق کو سمجھنے کا دعویٰ کرتے ہیں نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ عجیب و غریب قسم کے دعوے کرنے لگتے ہیں۔ شوپنہور کا قول ہے کہ مشیت ایزدی اندھی ہے جو کچھ اس سے صادر ہو رہا ہے وہ عقل و تمیز سے نہیں ہو رہا ہے۔ جلسلے مدعی ہے کہ کائنات کی موجودہ تشکیل مادہ کی اضطراری حرکت سے آغاز ہوئی ہے ایک اور فلسفی کہتا ہے کہ کائنات کی یہ تنظیم کروڑوں سال مادہ کی غیر معقول حرکات کا نتیجہ ہے۔ جیسے کوئی بندر کروڑوں سال ٹائپ کی مشین پر انگلیاں مارتے رہے تو ممکن ہے کہ ایک شکسپیر کا ڈراما مرتب ہو جائے۔ (مترجم)

صفحہ ۴۵۶ سطر ۸ (۱۵) یعنی جیسا کہ وہ کہتے ہیں کہ جب واجب اپنے غیر سے اپنے وجود و جوہر اور اپنے غیر کے لئے علت ہونے میں مشارکت کرے گا تو جب یہ مشارکت مقومات ماہیت میں نہ ہو تو واجب کو واحدت سے خارج بھی نہ کرے گی۔

[illegible]

صفحہ ۴۶۳ سطر ۱۲ (۱۶) شاید مصنف کا اشارہ ان کے اس قول کی طرف ہے کہ جو جنس میں اپنے غیر سے مشارکت رکھتا ہے تو ضروری ہے کہ وہ اپنے فصل میں متباین ہو گے۔

صفحہ ۴۶۶ سطر ۱۹ (۱۷) یعنی اگر کوئی شے ممکن بالوجود ہو جیسے کتاب کا گھوڑا بن جانا اور ہم سے غائب بھی ہو تو اس سے حیرت زدہ ہو جائیں گے اور یہ بھی نہ دیکھیں گے کہ یہ واقع ہوا بھی یا نہیں اسی صورت میں یہ محالات لازم ہوں گے لیکن اگر امکان میں ہو کہ ہم کو اس بات کا علم ہو جائے کہ یہ انقلاب (باوجود اس کے امکان کے) غیر واقع ہے تو یہ محالات لازم نہیں ہوں گے اور امکان ہے کہ یہ علم ہم کو ان دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے حاصل ہو۔

(۱) خدائے تعالیٰ ابتداً اس میں اس انقلاب کی عدم حصول کا علم پیدا کرے تو ہم فیصلہ کریں گے کہ وہ باوجود اپنے امکان کے غیر واقع ہے اس علم کے مقتضی ہے جو خدائے تعالیٰ

نے ہمارے اندر پیدا کیا ہے (ب) اس اتفاق کے عدم حصول پر عادت کا جاری رہنا ہمارے ذہنوں میں ۔ (باوجود اس کے امکان کے) اس کے عدم وقوع کے علم کو راسخ کر دیتا ہے۔ یہ حل غزالی کی نظر میں کافی ہے کہ ہم اسی طریقہ پر عالم طبیعی کے متعلق علم حاصل ہوتا ہے باوجود ان معترضات کے عقلی طور پر امکان کے بعد کے متکلمین نے بھی غزالی ہی کے اصول کی پیروی کی ہے عضدالدین ایجی اور سید شریف جرجانی اپنی کتابوں مواقف اور شرح مواقف میں لکھتے ہیں علم ایک ایسی صفت ہے جو اپنے محل کے لئے معانی کے درمیان ایسی تمیز کو واجب کرتی ہے جو نقیض کی محتمل نہیں ہوتی اور علوم عادیہ کو انھوں نے محتمل نقیض بتلایا ہے جواب یہ ہے کہ احتمال نقیض دو قسم کا ہوتا ہے!

(ا) وہ نوع جو امکان ذاتی کی طرف ممکنات کے لئے ثابت شدہ امور کو راجع کرتی ہے ان کی علم سے کوئی نزاع نہیں ہوتی۔

(ب) وہ نوع جو اس طرف رجوع ہوتی ہے کہ متعلق تمیز محتمل ہوتا ہے کیونکہ اس میں ممیز کا بالفعل یا مآل کے طور سے فیصلہ کرتے ہیں جیسا کہ ظن میں بالفعل یا مآل کے متعلق سے جیسا کہ جہل مرکب اور تقلید میں اور منشا اس کا یہ ضعف ہے تمیز کا یا عدم جزم کی وجہ سے یا عدم مطابقت کی وجہ سے یا موجب کی طرف عدم استناد کی وجہ سے اور علم کی تعریف میں یہ چیز منفی ہے سوال یہ ہے کہ کیا موجودہ زمانے کے فلاسفہ جو نظریہ سببیت کے اقرار میں متکلمین کے ساتھ موافق ہیں اس حل سے مطمئن ہیں جن سے کہ متکلمین مطمئن ہیں جواب یہ ہے کہ نہیں۔

ختم شد

صفحہ۴ سطر ۳ (۱۸) غزالی نے فلاسفہ کیلئے جو عقائد ذکر کیے ہیں وہ تمام فلاسفہ کے نہیں ظاہر ہے کہ یہ فلاسفہ اسلام ہی کے عقائد ہوسکتے کیونکہ قرآن حکیم اور حدیث شریف سے استناد واضح کرتا ہے کہ وہ فلاسفہ اسلام ہی کے عقائد ہیں لیکن مشہور اور اہم ترین فلاسفہ اسلام جن کے متبعین کثرت سے ملتے ہیں وہ اس قسم کے عقائد نہیں رکھتے تھے جیسے بوعلی ابن سینا اور فارابی اول الذکر کی رائے ان کی کتاب نجات کے ایک اقتباس سے معلوم کی جا سکتی ہے جو درج ذیل ہے معاد کے بارے میں تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ اس کی لذتوں اور اس کے آلام دو قسم کے ہیں ایک وہ ہے جو بعث (حشر) کے بعد جسم پر ہوں گے جن کی تصدیق ہماری شریعت حقہ نے وحی کے ذریعہ کی ہے جو ہمارے نبی ﷺ پر اتری ہے ان کی دوسری قسم وہ ہے جو عقل و قیاس سے استدلالی طور پر معلوم کی جاتی ہے اور نبوت نے اس کی بھی تصدیق کی ہے حکماء الہیین کا میلان

آخری قسم کے معاد ہی پر ہے یعنی وہ صرف روحانی لذات و آلام ہی کو کافی سمجھتے ہیں۔ ان میں سے ان کے نزدیک انسانی سعادت و شقاوت کا نتیجہ حاصل ہو جاتا ہے غرض ابن سینا نے تفصیلی طور پر حکماء کی رائے پیش کر دی ہے اور شریعت اور حکماء کی رائے پر کوئی حکم نہیں کیا ہے لیکن اسکے اس قول سے کہ شریعت کے بتائے ہوئے امور وحی کے ذریعہ معلوم ہوتے ہیں معاد جسمانی کا منکر نہیں کہا جا سکتا گو اس معاملہ میں اس کی رائے مضطرب ہے رہا فارابی تو اس کے متعلق بعض متکلمین نے خود اقرار کیا ہے کہ وہ بعث و حشر جسمانی کا قائل تھے جیسے کہ مواقف جلد (۸ صفحہ ۲۹) کے حاشیہ پر فناری سے روایت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ معاد کے قائل تین قسم کے لوگ ہیں ایک وہ جو صرف روح کے بقاء کے قائل ہیں دوسرے وہ جو اس جسم کے ساتھ روح کے اعادہ کے قائل ہیں تیسرے وہ جو کسی دوسرے جسم کے ساتھ بغیر اعادہ جسم اول آخری طبقہ میں قابل ذکر غزالی و فارابی ہیں۔

فقط : مصحح